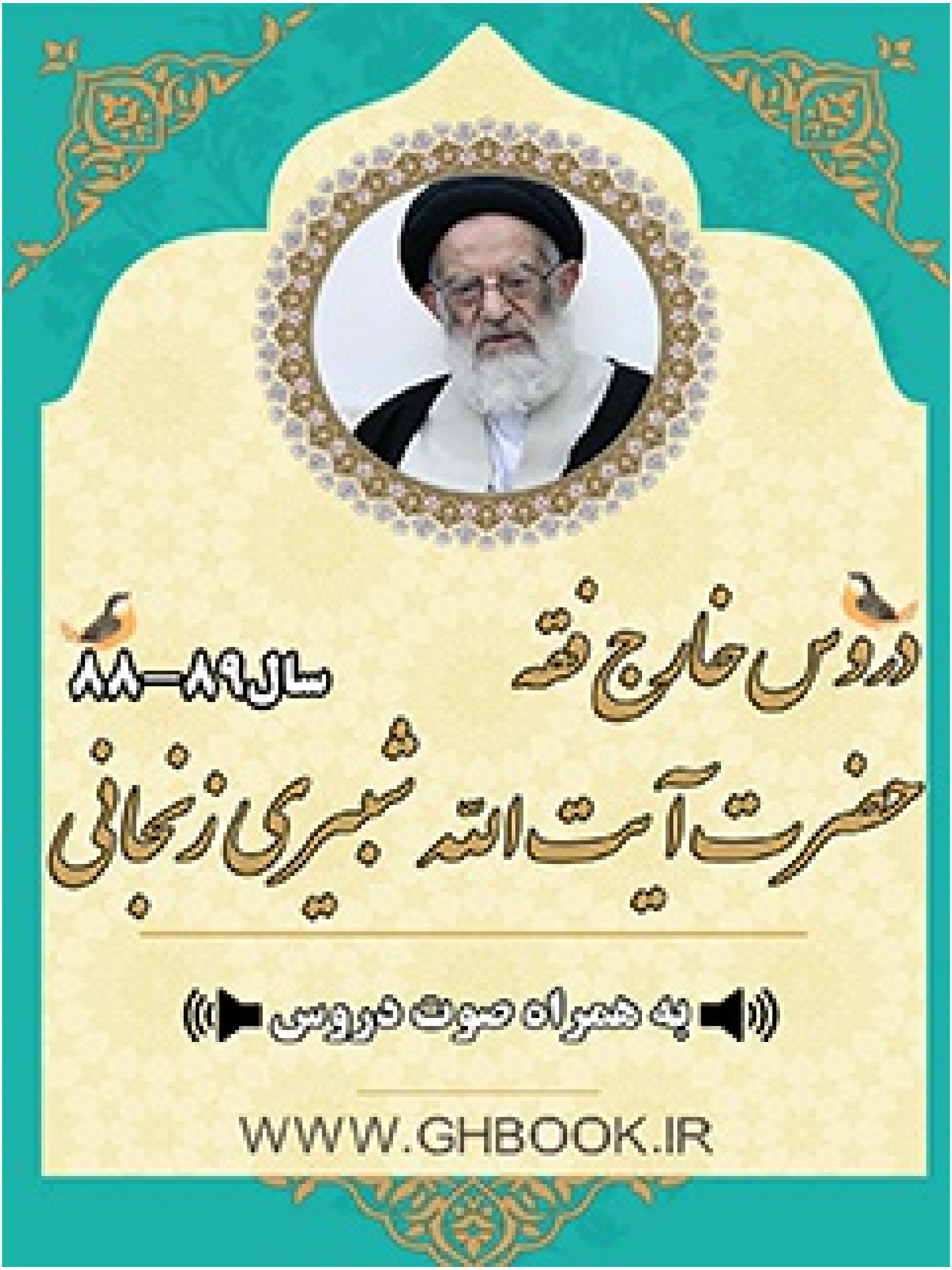

دروس خارج فقه
سال ۸۹–۸۸
حضرت آیت الله شبیری زنجانی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۸۹-۸۸

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی ۸۹-۸۸

مشخصات کتاب

سرشناسه:شُبَیری (حسینی) زنجانی۷۵ ، سید موسی،۱۳۰۶

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی۸۹-۸۸ سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۴ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله کفاره جماع با زوجه در ماه مبارک رمضان در حال اکراه و اختیار زوجه یا زوج بود. در این جلسه، استاد دام ظله، توضیحی درباره عبارت عروه در کفاره در صورت عجز از خصال ثلاث بیان می فرمایند.

بحث به اینجا رسیده بود که برای افطار عمدی روزه ماه مبارک رمضان به حسب متعارف کفاره هست و کفاره آن تخییر بین عتق رقبه و صوم شهرین متتابعین و اطعام ستین مسکین است، از اینها به خصال ثلاث تعبیر می شود، خصال ثلاث در سه قسم کفارات هست ؛ مخیره و مرتبه و کفاره جمع. در چند مورد به نحو تخییر بین این سه چیز کفاره هست ؛ در ماه مبارک رمضان و نذر و عهد و اعتکاف و در اینکه اگر زن در مصیبت موی خود را قطع کند، کفاره مخیره بین این سه چیز هست. در بعضی از کفارات، این سه چیز به نحو ترتیب هست که اول عتق رقبه و اگر نشد، صیام شهرین متتابعین و اگر نشد، اطعام ستین مسکین است، کفاره قتل خطا و ظهار اینگونه است. و کفاره جمع بین این خصال ثلاث، کفاره قتل عمد است که در صورت عدم قصاص، علاوه بر دیه، این کفاره جمع را نیز دارد، و طبق نظر عده ای و از جمله مرحوم سید، کفاره افطار به حرام در ماه مبارک رمضان کفاره جمع است.

اینها را که عرض می کردم، برای توضیح عبارت عروه است که شراح وارد آن بحث نشده اند و این عبارت را توضیح نداده

اند، حالا عبارت عروه را می خوانم و توضیحاتی عرض می نمایم تا بعد ادله آن را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

من عجز عن الخصال الثلاث فی کفاره مثل شهر رمضان تخیر بین أن یصوم ثمانیه عشر یوماً أو یتصدق بما یطیق، در اینجا فی کفاره مثل شهر رمضان تعبیر کرده، از کلمه مثل معلوم می شود که اختصاص به ماه مبارک رمضان ندارد و مشابه آن نیز همین حکم را دارد، اینجا این سؤال مطرح می شود که مراد از تماثل چیست؟ یک احتمال این است که مثل آن است که خصال ثلاث در آن هست، احتمال دوم این است که مثل آن است که احد الخصال هست منتها اعم از این است که این احد به نحو تخییر یا به نحو ترتیب باشد، احتمال سوم، تماثل در بیش از این مقدار است که در ماه مبارک رمضان کفاره هست و از خصال نیز هست و به نحو تخییر نیز هست، مثل آن است یعنی آن که کفاره مخیره دارد که آن پنج قسمی بود که عرض کردم. عبارت اجمال دارد و معلوم نیست نظر سید به چیست و در شرح نیز چیزی ذکر نشده و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی در این باره بحثی نکرده اند، بعد باید ببینیم از روایت و مدرکی که در اینجا هست، چه استفاده می شود. ایشان می فرماید اگر کسی از خصال ثلاث عاجز شد و هیچکدام را نتوانست انجام دهد، مخیر بین این است که یا هیجده روز روزه بگیرد یا هر مقدار از شصت مسکین را که می تواند صدقه بدهد، و لو عجز أتی بالممکن منهما، قبلاً تخییر بین هیجده روز و تصدق بما أمکن گفته بود، حالا فرض شده که از هر دو عاجز است، وقتی تصدق اصلاً ممکن نشد، این سؤال مطرح می شود که أتی بالممکن منهما یعنی چه؟ در مراد از این عبارت مرحوم سید به مشکل افتاده اند.

مرحوم آقـای حکیم بـا تعبیر اللهم الاـ أن یقـال معنائی ذکر می کنـد و می فرمایـد این خلاف ظاهر عبارت است و مـدرکی نیز ندارد، و آن این است که بگوئیم اینکه قبلاً گفته بود تخیر بین أن یصوم ثمانیه عشـر یوماً أو یتصدق بما یطیق، یعنی به شصـت مسـکین صـدقه بدهـد اما لازم نیست به هر نفر یک مـد بدهـد، حالا اگر تصدق به شـصت مسـکین به هر نفر به بعض المد نیز ممکن نشد، به هر مقدار از این شصت مسکین هر مقدار ممکن باشد، تصدق دهد.

و مرحوم آقای خوئی نیز معنای دیگری ذکر می کنـد و می فرمایـد در مرحله اول خصال ثلاث است و در مرحله دوم که بـدل آن است، هیجده روز و تصدق بما یطیق، و در مرحله سوم می گوید اگر از این دو عاجز شد، «الممکن منهما» را انجام دهد، و چـون بنـابر فرض صـدقه ممکن نیست، قهراً «الممکن منهمـا» به صوم منطبق می شود، هر مقـدار از هیجـده روز را بتوانـد روزه بگیرد، و بعد ایشان تصدیق می کند که این عبارت خوبی نیست.

ولی گمـان می کنم که مراد از عبـارت مرحوم سـید این دو معنائی نیست که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی فرموده انـد، بلکه ظـاهراً مراد این است که در مرحله اول، خصـال ثلاـث است و در مرحله دوم، تصـدق بمـا یطیق است که یعنی عـدد شصت بود که به هر نفر یک مد صدقه بدهد و در این مرحله عدد را کم کند و به هر مقدار از این عدد شـصت نفر که ممکن است، به هر نفر یک مـد صـدقه بدهد، و در مرحله سوم، اگر حتی به یک نفر نیز یک مد نمی تواند صدقه بدهد، به هر مقدار از یک مـد که می توانـد، به این یک نفر صدقه بدهد. ظاهر روایات با این معنا تطبیق می کند که تصدق ما امکن، به معنای ما امکن من العدد است و به معنای ما امکن من المد نیست.

ادامه عبارت عروه این است که و ان لم یقدر علی شـی ء منهما استغفر الله و لو مره بدلاً عن الکفاره، غیر از این اثر استغفار که آمرزیـده شـدن گناه در روز قیامت است، اگر اثر وضـعی و احکام خاصـی برای دادن کفاره هست، بعد از اسـتغفار آن احکام هست، و ان تمکن بعد ذلک منها أتی بها، استقرار بدلیت در صورتی است که تا آخر متمکن نباشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۵ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در توضیح عبارت عروه در کفـاره در صـورت عجز از خصـال ثلاـث بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، ابتـدا به منظور بررسـی بود و نبود شـهرت در مسـئله، اقوال فقهاء را بیان می نماینـد، و سـپس، در بحث روائی، یکی از دو روایت قول هیجده روز روزه را مورد نقل و بررسی سندی و متنی قرار می دهند.

به مشـهور نسـبت داده اند که تکلیف عاجز از خصال ثلاث که کفاره افطار ماه مبارک رمضان است، این است که باید هیجده روز روزه بگیرد، شـهید ثانی دعوای شـهرت کرده، قبلی ها تعبیراتی محکم تر از شـهرت دارنـد، مرحوم شـیخ مفیـد با اینکه از کسانی است که اگر خبر واحـد به قرائن قطعیه محفوف نباشـد، به آن عمل نمی کنـد، اما در مقنعه بعد از اینکه فتوی می دهد که بایـد هیجده روز روزه بگیرد، می فرماید قد ورد الآثار از آل محمد علیهم السـلام که تکلیف اینچنین است، معلوم می شود که این مطلب را تقریباً مسـلم گرفته است، مرحوم سـید مرتضـی نیز که به خبر واحـد عمـل نمی کنـد، در جمل العلم به همین فتوی داده است، مرحوم ابن براج که جمـل العلم را شـرح کرده، می گویـد این مطلبی که مـاتن مرحوم سـید مرتضـی فرموده، مطلبی است که لا خلاف فی جوازه و صحته، چنین دعوای شهرت یا شبیه به اجماعی در مسئله درباره این قول ادعا شده است.

ص: ۴

ولی بـا مراجعه و فحص معلوم می شود که حتی شـهرتی که در مقابل آن نـدرت باشـد نیز صـحیح نیست، ممکن است بگوئیم اشـهر چنین است. از قـدماء، ظـاهر کلینی این است که به تصـدّق بمـایطیق قائل است، چون کافی فقط روایتی را نقل کرده که دلالت می کنـد وظیفه تصدق بما یطیق است و روایت هیجده روز روزه را اصـلاً نقل نکرده، با اینکه مبنای ایشان این است که من آنچه را که از معصومین رسـیده، آورده ام. از مرحوم ابن جنیـد نقـل شـده که به تصـدق بما یطیق فتوی داده است. مرحوم صـدوق در مقنع نیز تصدق بما یطیق را گفته است. مرحوم شـیخ طوسـی در نهایه و اسـتبصار و در جائی از تهذیب نیز همین را دارد. مرحوم یحیی بن سـعید در جامع همین را دارد. از متأخرین نیز عـده زیادی ماننـد مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم صاحب مـدارک و مرحوم صاحب ذخیره در کفایه و مرحوم صاحب جواهر به همین تصـدق بما یطیق قائل شده اند. هر دو قول هیجده روز روزه و تصدق بما یطیق کثرت دارد و شایع است. قول سومی نیز وجود دارد که نسبت به آن دو قول قائل کمتری دارد اما چنـدان نادر نیز نیست، شـش نفر قائل شـده اند، و آن تخییر بین هر دو است، ابتدا مرحوم علامه در مختلف و بعد شـهید اول و صـاحب جـامع المقاصـد مرحوم محقق کرکی و شـهید ثـانی در مسالک و مرحوم صاحب حـدائق و مرحوم نراقی در مسـتند و مرحوم صاحب عروه قائل به تخییر شده اند. به دلیل اینکه در مسئله اتفاقی وجود ندارد، باید مدرک مسئله را بررسی کنیم.

در مسئله روایاتی هست که باید از نظر کیفیت جمع یا ترجیح برخی بر برخی دیگر مورد بررسی قرار گیرد.

برای هیجده روز روزه دو روایت هست، یکی روایتی است که گفته اند عام است و مخصوص افطار ماه مبارک رمضان نیست، و روایت دیگری نیز هست که مربوط به ظهار است منتها اشخاصی مانند مرحوم صاحب جواهر گفته اند که با توجه به شهرت و بعضی جهات دیگر می توان گفت که ظهار از باب مثال است و قهراً ماه مبارک رمضان نیز ملحق به آن است.

روایتی که گفته اند عام است : سعد بن عبد الله عن ابراهیم بن هاشم عن اسماعیل بن مرار و عبد الجبار بن المبارک عن یونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن مسکان عن أبی بصیر و سماعه بن مهران قالا سألنا أبا عبد الله علیه السلام، در بعضی از نسخ استبصار به اشتباه به جای و عبد الجبار بن المبارک، عن عبد الجبار بن المبارک آمده است، هیچگاه بین اسماعیل بن مرار و یونس بن عبد الرحمن واسطه وجود ندارد و مستقیماً از او نقل می کند و راوی کتب او است.

توضیحی راجع به این سند عرض کنم، به نظر ابتدائی برای کسی که به اسناد آشنا نباشد، اینگونه فهمیده می شود که عبد الله بن مسکان از أبی بصیر و سماعه بن مهران نقل می کند که قالا سألنا أبا عبد الله علیه السلام، ولی هیچگاه ندیده ام که عبد الله بن مسکان از سماعه بن مهران روایت کند، اینجا سماعه بن مهران عطف به أبی بصیر نیست و عطف به عبد الله بن مسکان است، می خواهد بگوید یونس بن عبد الرحمن که این روایت را نقل می کند، دو طریق دارد که در یک طریق آن دو واسطه وجود دارد و عبد الله بن مسکان عن أبی بصیر است، و در طریق دیگر با یک واسطه است و آن سماعه بن مهران است، یک طریق یونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن مسکان عن أبی بصیر است و طریق دیگر یونس بن عبد الرحمن عن سماعه بن مهران است، راوی اول سماعه بن مهران و أبی بصیر است که یونس از سماعه بدون واسطه و از أبی بصیر با واسطه عبد الله بن مسکان نقل می کند، این مشابهات زیاد دارد و این با توجه به اسانید دیگر متعین است، یونس عبد الرحمن از سماعه کثرت روایت دارد اما عبد الله بن مسکان از سماعه بن مهران حتی در یک جا نیز روایت ندارد.

حالا در سند اسماعیل بن مرار و عبد الجبار بن مبارک وارد شده که این سند را به خاطر این دو نفر بسیاری مانند مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم صاحب مدارک و مرحوم صاحب ذخیره و بعدی ها رد کرده اند، ولی آنطور که از روش سابقین معلوم شد، نمی شود اینها را رد کرد، از قدماء کسی اسماعیل بن مرار و عبد الجبار بن مبارک را تضعیف نکرده، منتها اینها می گویند توثیق نکرده اند و این با تضعیف از نظر حکم مساوی است. مرحوم آقای خوئی از راه اینکه اسماعیل بن مرار در تفسیر علی بن ابراهیم و عبد الجبار بن مبارک در کامل الزیارات وارد شده، توثیق می کند، ولی با این نظر ایشان نمی توانیم موافقت کنیم، در تفسیر علی بن ابراهیم روات بسیاری وجود دارد که ثقه نبودن آنها مقطوع است و این تفسیر که در دسترس است، از علی بن ابراهیم نیست و مجموعه ای از تفاسیر متعدد است، و همچنین این مطلب درست نیست که به دلیل وجود راوی در کامل الزیارات، او را ثقه بدانیم و حتی مرحوم آقای خوئی نیز بعداً نسبت به کامل الزیارات عدول کرده، در کامل الزیارات از اشخاصی مانند عایشه نقل می کند و اگر عبارت مقدمه کامل الزیارات مربوط به همه روات کتاب باشد. از این عبارت استفاده می شود که باید علاوه بر ثقه بودن، همه روات امامی مذهب باشند، ولی نمی شود گفت که ابن قولویه اشتباه کرده بود و گمان می کرده که عایشه ثقه و امامی مذهب است، از آن راه نمی شود وثاقت عبدالجبار را اثبات کرد. ولی در اینکه همه سابقین به کتب یونس عمل کرده اند، حالا آنها که محمد بن عیسی واسطه بوده، محل ان قلت شده، اما اسماعیل بن مرار را حاشیه نزده اند، تا زمان مرحوم محقق اردبیلی کسی در روایاتی که اسماعیل بن مرار در سند آن وجود دارد و به یونس منتهی می شود، مناقشه نکرده، کتب یونس یا از جهت اینکه اشتهار داشته، نیازی به مراجعه به سند ندارد، و یا وثاقت وسائط مسلم بوده منتها به دلیل اینکه مؤلف نبوده اند، اسامی آنها در مانند رجال نجاشی و فهرست مرحوم شیخ نیامده، و اینکه در کتاب رجال شیخ طوسی عنوان نشده، به خاطر این است که رجال مرحوم شیخ از کتاب های خاصی نام افراد را برداشت کرده است. خلاصه، از روش تمام رجالیین سابق تا زمان مرحوم محقق اردبیلی یا مرحوم علامه حلی که هیچ مناقشه ای نمی کنند، استفاده می شود که در سند روایت اشکالی نیست، سند روایت مورد قبول است، عرض کردم که مرحوم ابن براج در شرح جمل العلم دعوای شبیه به اجماع کرده، و با اینکه مرحوم سید مرتضی و مرحوم شیخ مفید به خبر واحد غیر محفوف به قرائن قطعی و شبیه قطعی و اطمینانی عمل نمی کنند، آن تعبیرات را داشتند و به این روایت عمل کرده اند، از این ناحیه نمی توان در این روایت مناقشه کرد.

ص: ۷

اما متن روایت این است: عن الرجل یکون علیه صیام شهرین متتابعین فلم یقدر علی الصیام و لم یقدر علی العتق و لم یقدر علی الصدقه، قال علیه السلام فلیصم ثمانیه عشر یوماً عن کل عشره مساکین ثلاثه أیام. تعبیر شده علیه صیام شهرین متتابعین فلم یقدر علی الصیام، چگونه در حالی که عاجز است، ملزم به اتیان باشد؟ مرحوم صاحب جواهر می فرماید که عجز در آن دو قسم دیگر برای او مسلم بوده و گمان می کرده که قدرت بر صیام دارد و صیام برای او تعین پیدا کرده، و بعد کشف شده که نمی تواند. پیداست که اینگونه معنائی بسیار غیر عرفی است. مرحوم آقای خوئی علیه الصیام را به معنای کان علیه الصیام گرفته، اول قادر بوده و بعد عاجز شده است. این نیز بسیار خلاف ظاهر است. و بنابر مبنای مرحوم آقای خمینی که خطابات عامه شامل قادر و عاجز است و اگر کسی فی الجمله قدرت داشته باشد، برای خطاب عمومی کافی است، بنابر این مبنا به عاجز نیز علیه کذا می توان گفت. اما این مبنا را نمی پذیریم، اگر خطابی به قصد بعث و تحریک است، هر مقداری که صلاحیت تحرک برای مخاطبین هست یا برای متکلم احتمال صلاحیت برای آنان باشد، مورد خطاب نیز همان است، اما در جائی که بالقطع قابل تحرک نیست، مورد خطاب نیز نمی تواند باشد. مرحوم آقای خوئی در بعضی نوشتجات خود مطلبی دارد که با بسیاری از گفته های ایشان سازگار نیست، ایشان می فرماید اوامر، اعتبار مشغول ذمه کردن شخص به ماده است، امر به شی ء، هیئت و ماده ای دارد، ماده اضرب ضرب است و هیئت آن بعث است، اگر گفتند نماز بخوان، می خواهند ذمه طرف را به ماده صل مشغول کنند و او را عهده دار کنند، هیأت امر برای عهده داری وضع شده، قهراً قادر و عاجز را شامل می شود، برخی گمان می کنند که عهده داری نیز مخصوص به قادر است و برای عاجز تصویر نمی شود، اما اینطور نیست، در مورد شخصی که فوت کرده می گویند ذمه او مشغول به حج و اداء دیون است، لازمه اشتغال ذمه این نیست که صلاحیت تحرک داشته باشد، ایشان مدعی است که اوامر برای مشغول ذمه کردن طرف به ماده امر است. اما این نظر نیز وجداناً صحیح نیست و قبیح است که به مرده خطاب شود که نماز بخوان با اینکه اشتغال ذمه دارد، اوامر برای اشتغال ذمه وضع نشده تا گفته شود که مانعی ندارد که عاجز نیز این اشتغال ذمّه را داشته باشد، این مبنای ایشان نیز تمام نیست.

منتها خوشبختانه در اینجا در روایت امر نیست و علیه صیام شهرین است، «علیه» با اشتغال ذمه منافات ندارد، به خواب و مرده نیز «علیه» گفته می شود. و در این موارد در فتاوای فقهاء «وجب» وجود دارد و وجوب به معنا ثبوت فراوان هست، یعنی بر عهده او ثابت است، آن وجوب نیز از همین ها گرفته شده، اشکالی ندارد که بگوئیم آن روایات عاجز را نیز شامل است. بنابراین، بر عهده کسی طبعاً صوم شهرین متتابعین است فعجز.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این علیه حکم وضعی است، در حکم وضعی قدرت شرط نیست، در حکم تکلیفی و خطاب و بعث و زجر قدرت شرط است.

مرحوم میرزای قمی در غنائم نیز می گوید کلمه علیه در اینطور موارد شامل عاجز نیز هست و کلمات بزرگان نیز شامل است، البته بیان خاصی دارد که ممکن است این بیان ایشان مورد ان قلت باشد.

حالاـ بحث این است که مراد از علیه صیام شهرین متتابعین چیست؟ آیا به این معنا است که وجوب تعیینی داشته، آنگونه که مرحوم صاحب جواهر و آقایان دیگر ادعا می کنند؟ می گوید منساق از علیه این است که تعییناً بر او صوم شهرین متتابعین واجب شده است، اگر اینطور معنا کنیم، اگر بخواهیم واجب مخیر که مانند کفاره افطار روزه ماه مبارک رمضان است، بگیریم، باید بگوئیم که چون از آن دو قسم دیگر عاجز بوده و نسبت به این یکی قادر بوده و علیه را نیز حکم تکلیفی معنا کنیم و بگوئیم به آن دو قسم تکلیف نداشته، پس، علیه نیست و قهراً علیه به شهرین متتابعین تعین پیدا می کند. ولی بیشتر آقایان مانند مسالک می گویند وجوب اعم از وجوب تعیینی و تخییری است، می گویند در نماز واجب می توان اقتدا کرد و در نماز مستحب نمی توان اقتدا کرد، نماز واجب اعم از این است که وجوب تعیینی یا تخییری داشته باشد، همه آقایان اعم می گیرند، در نتیجه، بنابر این کلمات آقایان، علیه صیام شهرین متتابعین هم وجوب تخییری را شامل است که گفتیم در پنج مورد هست که صیام شهرین متتابعین تخییراً واجب است ؛ در افطار ماه مبارک رمضان و نذر و عهد و اعتکاف و قطع موی زن در مصیبت صیام شهرین متتابعین تخییراً واجب است، و هم وجوب تعیینی را شامل است، چه مانند ظهار و قتل خطا مرتبه باشد و چه مانند قتل عمد و افطار عمدی ماه مبارک رمضان کفاره جمع (بنابر مشهور بین آقایان) باشد و همه اینها را شامل است، روایت می گوید که در اینطور موارد که صوم شهرین متتابعین در عهده شخص بوده و عاجز شده، فلیصم ثمانیه عشر یوماً. حالا اگر علیه اعم از وجوب تعیینی و تخییری باشد، چرا صیام شهرین متتابعین تعبیر شده و گفته نشده که علیه خصال ثلاث بوده و از خصال ثلاث عاجز شده است؟ اگر این اشکال باشد، علی کل تقدیر اشکال وارد می شود، چه مراد را حکم تعیینی و چه حکم تخییری بگیریم، بگوئیم علیه صوم شهرین متتابعین ولی به آن دو قسم دیگر نیز قادر نشده، اگر شخص قادر نشد، علیه بر آن دو قسم دیگر نیز می آید، اول بر عهده او صوم شهرین متتابعین بوده و بعد از عجز در مرتبه بعد، به اطعام ستین مسکیناً متعهد می شود و مناسب این بود که در اینجا بگوید علیه اطعام ستین مسکیناً، در مرتبه اول «علیه» عبارت از عتق رقبه است و اگر عاجز شد، «علیه» که به معنای بعث و زجری است، علیه صوم شهرین متتابعین می شود و در مرحله آخر اطعام ستین مسکینا اگر علیه را به معنای تحریک بگیریم، باید آن آخری ذکر شود، و اگر به معنای اشتغال ذمه بگیریم، این سؤال مطرح می شود که آیا در موارد عجز اشتغال ذمه به اشتغال ذمه دیگر تبدل پیدا می کند و بعد آن هم به اشتغال ذمه دیگر تبدل پیدا می کند یا همان اشتغال ذمه اولی هست و بقیه جنبه مسقط دارد؟ ممکن است این را بگوئیم که اگر اول چیزی و بعد چیز دیگر و بعد چیز دیگری به عهده بیاید، آن که تکلیف اول به آن است، این از عهده او خارج نمی شود، ممکن است در عهده

او باشد، اگر ورثه یا خود او قادر شد، باید همان واجب اول را انجام دهد، مثلاً شخص موظف است با ساتر طاهر نماز بخواند، حالا ـ اگر قادر به این نشد، تکلیف این می شود که با ساتر نجس نماز بخواند، حالا نخواند یا از این نیز عاجز بود، اگر بعد خواست قضا کند، چه باید بکند؟ باید همان اولی را که نماز مستجمع شرایط است، در نظر بگیرد و ملاک اولی تبدل پیدا نمی کند، پس، علی ای تقدیر این اشکال مطرح می شود که چگونه اینجا فقط صوم شهرین متتابعین در نظر گرفته شده است؟ این مطلب به توضیح بیشتر نیاز دارد که در جلسه آینده بیان خواهد شد.

ص: ۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۷ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در توضیح عبارت عروه در کفاره در صورت عجز از خصال ثلاث بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ادامه بحث در متن روایت ابی بصیر و قول هیجده روز روزه را پی می گیرند.

بحث درباره روایت ابی بصیر و سماعه بن مهران بود، در آنجا تعبیر این است که یکون علیه صیام شهرین متتابعین، اینکه بعضی از آقایان درس می گفتند که کلمه کان دارد، در این روایت این کلمه وجود ندارد، این روایت در نسخه های معتبر تهذیب و استبصار که بعضی از آنها با نسخه مرحوم شیخ مقابله شده، کلمه یکون دارد، فقط در نقلی که از طریق خصوص ابی بصیر است و سماعه همراه او نیست، کلمه کان دارد، حالا هر چه باشد، فرقی ندارد و منافات ندارد که به عاجز بگوئیم یکون علیه، در فرض عجز از حج بعد از استقرار، با اینکه خطاب به انجام حج درست نیست اما یکون علیه الحج و مشغول ذمه بودن گفته می شود، اشتغال ذمه حکم وضعی است که لازمه آن قدرت داشتن و صحت خطاب تکلیفی نیست.

مطلب دیگری که جنبه مقدماتی دارد، این است که در ذیل روایت می گوید اگر کسی عاجز شد، هیجده روز روزه بجا آورد، چون هر سه روز از روزه معادل با ده اطعام مسکین است، قهراً این بدل برای اطعام مسکین می شود.

مرحوم آقای حکیم از ذیل روایت استظهار کرده که این در کفاره مرتبه است، کفاره ای را می گوید که اگر قادر بود، در مرحله آخر باید اطعام ستین مسکینا را انجام می داد، حالا که قادر نیست اطعام کند، به بدل آن که هیجده روز روزه است، تبدیل شده، بنابراین، مورد بحث که کفاره مخیره بین خصال ثلاث در روزه ماه مبارک رمضان است، خارج است، و مرحوم آقای خوئی نیز همین مطلب را پذیرفته است.

ص: ۱۰

ولی به نظر می رسد که این ذیل چنین ظهوری ندارد، به خاطر اینکه اگر گفتیم کفاره ماه مبارک رمضان تخییر بین این سه خصال است، در دلیل اینکه مبدل منه را در اینجا اطعام ستین مسکینا قرار داده، ممکن است بگوئیم که این هیجده روز برای دو قسم دیگر بدل قرار نگیرد، نمی توانیم بگوئیم که بدل شصت روز روزه یا بدل عتق، هیجده روز روزه است یا بدل عتق نصف عتق است، در احکام شرع مشابهتی اینگونه نداریم، ولی این بدلیت سه روز صوم از اطعام ده مسکین مشابهات دارد, در کفاره افطار قضاء ماه مبارک رمضان، در حج، در حنث یمین، این بدلیت در موارد مختلفی در شرع ثابت شده است، لذا در اینجا فرموده که هیجده روز روزه بگیرد، پس، این قرینه نمی شود که روایت مربوط به کفاره مرتبه است.

اشکال دیگر این است که اگر گفتند علیه کذا، و لو این حکم وضعی است اما دال بر تعیین است، کفاره ماه مبارک رمضان چه تکلیفی و چه وضعی باشد، تعیینی نیست، با اینکه آقایان در جای دیگر می گویند که اگر امر مطلق ذکر شد، تعیینیت

استفاده می شود و وجوب تخییری خلاف اطلاقات ادله اوامر است، و اینجا تعبیر کرده علیه صیام شهرین متتابعین، این شاهد می شود که وجوب تخییری نیست و تعیینی است.

مطلبی دامنه دار در اصول وجود دارد که در اینجا اشاره فی الجمله به آن اشکالی ندارد. در تصویر واجب مخیر سه جور تصور و شاید سه نظریه وجود داشته باشد ؛ یکی این است که بگوئیم فرق واجب تخییری با تعیینی این است که واجب تعیینی وجوب مطلق و واجب تخییری وجوب مشروط دارد، اگر عتق رقبه واجب تعیینی شد، وجوب مطلق دارد یعنی چه روزه گرفته بشود یا نشود و چه اطعام مسکین بشود یا نشود و چه عجز و چه قدرت باشد، علی کل تقدیر باید عتق بشود، و وجوب تخییری هم به عتق رقبه تعلق می گیرد منتها به قید اینکه از دیگری عاجز باشد یا آن را انجام ندهد، واجبی است که مشروط به عجز از دیگری یا ترک دیگری است، فرق بین تعیینی و تخییری فرق بین مشروط و مطلق است، واجب تعیینی واجب مطلق است و واجب تخییری واجب مشروط است. تصوّر دوم این است که در واجب تعیینی و تخییری سنخه وجوب فرق دارد و دو سنخ وجوب است، در هر دو متعلق یکی است و فرضاً به عتق رقبه متوجه می شود، جایی عتق رقبه وجوب تعیینی یا تخییری داشته باشد، دو سنخ از وجوب است، در هر دو عتق رقبه واجب است منتها در یکی عتق رقبه به نحوی است که اگر بدل را انجام دهد، آن ساقط می شود، و در دیگری به نحوی است که بدون بدل است. تصوّر سوم که نظر صحیح است و نظر مختار و نظر مرحوم آقای خوئی نیز همین است، فرق بین آنها در واجب است و در وجوب نیست، وجوب لابدیت و ضرورت تشریعی یک شی ء است که یعنی بدون آن عبد معذور نیست، منتها متعلق وجوب گاهی یک شی ء معینی می شود که این واجب تعیینی می شود، و گاهی شرع عدلی برای آن تعیین کرده و واجب جامع بین عدلین است، در نظر اول و دوم به عتق رقبه وجوب متعلق می شود، و در نظر سوم عتق رقبه واجب نیست و ذمه شخص به عتق رقبه اشتغال ندارد، به جامع بین سه چیز اشتغال دارد و ضرورت و لابدیت برای جامع است، اگر جامع منتفی شد، عبد معذور نیست، اگر جامع وجود پیدا کرد، عذر دارد، اما نسبت به فرد فرد نمی توانیم حکم به وجوب کنیم، در موارد بسیاری حکم مربوط به کلی, به افراد سرایت می کند، چون به آن به عنوان وجود خارجی حکم تعلق می گیرد، در جمله انسان حیوان ناطق است، حکم به تمام مصادیق سرایت می کند چه مراد وجود خارجی انسان باشد یا ماهیت آن، اما در مواردی حکم از کلی به افراد خارجی سرایت نمی کند، مفهوم کلیت که بر انسان است، به مصادیق آن سرایت نمی کند، ضرورت و لابدیت که خلاف آن ممکن نیست به افراد سرایت نمی کند، اگر جامعی ضرورت پیدا کرد، دیگر مصادیق ضرورت پیدا نمی کند، اگر به افراد سرایت کند، باید ترک هر فردی مسئولیت داشته باشد، اگر جامع مأمور شد، ترک جامع که به ترک تمام افراد است، مسئولیت می آورد و ترک فرد فرد مسئولیت نمی آورد، نظریه سوم نیز در واجب تخییری این است که واجب با واجب تفاوت دارد، در واجب تعیینی همان شی ء معین لابدیت دارد و در واجب تخییری جامعی است که بین افراد مردد است و آن جامع لابدیت دارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر هر سه ترک شود، جامع ترک شده، اگر یکی انجام شود، جامع انجام شده، اما اگر به نحو تعیین باشد، ترک فرد فرد مسئولیت دارد، مرحوم آخوند فرد فرد می فرماید منتها می فرماید: این نیز یک جور وجوب و لابدیت است، عتق رقبه لابد منه اما لابد منهی است که چیز دیگری نیز جانشین آن می شود، اگر بخواهیم اصطلاح و لغت بگذاریم، لا بأس به، ولی اگر وجوب به معنای لابدیت و ضرورت تشریعی که شیئی بدون آن امکان ندارد، باشد, در جایی که بنا نبود هر سه مکلّف مسئول است و هر کدام را انجام داد، کفایت می کند، نمی توانیم بگوئیم که فرد فرد اینها لابدیت دارد و حتماً باید این کار را انجام دهد، این را نمی شود گفت، حتماً باید یکی از سه کار را انجام دهد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بعضی از احکام به افراد خارجی تعلق نمی گیرد و به عناوین کلیه تعلق می گیرد، وجوب از این قبیل است، وجوب به افراد خارجی منحل نمی شود، افراد خارجی مسقط وجوب است، جامع نیز همینطور است و نمی تواند سرایت کند، ضرورت از محمولاتی است مانند کلیت که به موضوع تعلق می گیرد و به مصادیق انحلال پیدا نمی کند، برای «احد الخصال» است، مانند کلیت که جامع کلی است اما مصادیق کلی نیست. حالا اگر قائل شدیم که فرق بین واجب مخیر و واجب معین بالاطلاق است که مرحوم آخوند این را مدعی است، می گوید اطلاق امر تعیینی بودن را اقتضا می کند، ممکن است که اطلاق امر اقتضای تعیینیت کند ولی اطلاق وجوب تعیینیت را اقتضا نمی کند، گاهی در شیئی اطلاق در یک مرحله توسعه را اقتضا می کند، ممکن است در همان شی ء در جای دیگری اطلاق تضییق را اقتضا کند، ممکن است وجوب در جائی توسعه را اقتضا کند که وجوب مخیر را بگیرد و در جای دیگر خصوص وجوب تعیینی باشد، موارد اطلاق مختلف است. در محاورات عرفی که تعبیر می شود از فلان چیز خوشم می آید و آن را دوست دارم، اطلاق دوست دارم اقتضا می کند که واجب و مستحب را بگیرد، اما اگر گفته شود دوست دارم این کار انجام شود، اینجا با اینکه محبوبیت و مطلوبیت اعم از مستحب و واجب است، آقایان می گویند در استحباب ظهور دارد، در جایی که در مقام ذکر مطلوبات و محبوبات شرع باشد از اطلاق, معنای اعم استفاده می شود اما اگر در مقام بعث گفته شد که این چیز را دوست دارم، اینجا قسم خاصی از محبوبیت که محبوبیت غیر وجوبی است، استفاده می شود، این از قرینه مقام استفاده می شود، اگر در مقام بعث شی ء واجب باشد، بالطبع تعبیری را بکار می برد که برای تحصیل مراد خود بهتر باشد، می گوید باید این کار را انجام دهید، تبدیل تعبیر الزامی به تعبیر جامع قرینه است که مصداق غیر واجب از جامع مراد است، در باب حج گفته می شود که حج اشخاصی که از مکه دورتر هستند، حج تمتع است، این تعبیر شامل مدینه و دیگر شهرها و کشورها می شود، اما در مقام معرفی منزل زید که در شهر یا کشوری دور است، گفته نمی شود از جمکران دورتر است، اگر این تعبیر گفته شد، به این معنا است که در اطراف جمکران است و مقداری از جمکران دورتر است، گاهی اطلاق شیئی در جائی وسعت و در جائی تضیق پیدا می کند. کلمه وجوب از این قبیل است، اگر گفته شود که واجب است این کار را انجام دهید، اطلاق آن وجوب تعیینی را اقتضا دارد، به خاطر اینکه اگر عدل دیگری داشت، چرا آن ذکر نشد، و اگر گفته شود که هر صدقه واجب را غیر سید نمی تواند به سید بدهد، این شامل واجب تعیینی و تخییری می شود، اینجا اطلاق اقتضای توسعه دارد اما همین اطلاق در موردی که می خواهد بعث کند، تضیق پیدا می کند. بنابر مبنای کسی که می خواهد با اطلاق تعیینیت را بگوید، ممکن است اینجا بگوید که در روایت ابی بصیر و سماعه بن مهران به عتق رقبه بعث نکرده تا استظهار کنید که باید عتق رقبه تعیینی باشد، گفته که هر جا عتق رقبه واجب شد، حکم دیگری را می خواهد بیان کند، اگر تملیک رقبه لازم بود، بگویند غیر سید به سید نمی تواند تملیک کند، ممکن است که اینجا اطلاق بفهمیم، و لو اگر ابتداءاً گفته می شد تملیک رقبه کنید، تعیین استفاده می شد، اما

وقتی خود این را نمی خواهد بگوید و مقدمه برای حکم دیگری است، اینجا ممکن است مراد اطلاق باشد، این فتوی که می گویند اگر کسی باید شصت روز روزه بگیرد، مقداری روزه گرفت و دیگر نگرفت، اگر سی و یک روز متتابعاً روزه گرفت، در بقیه لازم نیست تتابع و اتصال باشد، این به صوم شهرین متتابعینی که تعییناً لازم است، اختصاص ندارد و در صوم شهرین متتابعین لازم به نحو تخییر نیز اینگونه است. بنابراین، ممکن است اینجا بگوئیم که در اینجا نمی خواهد بگوید که صیام شهرین متتابعین را انجام دهید، می گوید در صیام شهرین متتابعین و آن قسم دیگر که دست شما از آنها کوتاه شد، هیجده روز روزه بگیرید، اینجا منافات ندارد که تعبیر علیه صوم شهرین متتابعین گفته شده باشد که هر کسی که شهرین متتابعین بر ذمه او است و نتوانست آن را بجا آورد، سی و یک روز بجا آورد، یا نتوانست آن را بجا آورد و بنا شد که به بدل برسد و بدل آن را نیز نتوانست، در مرحله آخر می تواند هیجده روز روزه بگیرد، ممکن است بگوئیم این علیه صوم شهرین متتابعین, وجوب تخییری و تعیینی را می گیرد، چون می خواستیم وجوب تعیینی بودن را با اطلاق بفهمیم و موارد اطلاق مختلف است، در اینجا اطلاق اقتضا می کند که هر دو قسم باشد. اما بنابر مبنای مرحوم آقای خوئی که می گوید اطلاق کلام نیست و اصلاً صحیح نیست که شیئی که به جامع تعلق گرفته، به فرد نسبت دهیم، حکم تفاوت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۸ مهر ماه ۸۸/۰۷/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث در توضیح عبارت عروه در کفاره در صورت عجز از خصال ثلاث بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، ادامه بحث در متن روایت ابی بصیر و سماعه و قول هیجده روز روزه را پی می گیرند، و در نهایت، به استدلال به روایت وارده در ظهار برای قول به هیجده روز اشاره می فرمایند.

مرحوم آقای حکیم شاهدی آورده که روایت ابی بصیر و سماعه بن مهران مربوط به ماه مبارک رمضان که عمده مورد بحث در اینجا است، نمی باشد، چون کفاره ماه مبارک رمضان مخیره است و این مربوط به کفاره مرتبه در مثل ظهار است، و نظر مرحوم آقای خوئی نیز همین است و برخورد نکردم کسی قبل از مرحوم آقای حکیم به این نکته متوجه شده باشد، گویا مرحوم محقق اردبیلی اشاره ای در مجمع الفائده دارد. مرحوم آقای حکیم می فرماید تعبیر روایت این است که شخصی که از خصال ثلاث عاجز شد، هیجده روز روزه بگیرد که هر سه روز از آن برابر با ده اطعام است و در نتیجه، مجموع آن برابر با اطعام ستین مسکیناً می شود، اینکه این هیجده روز با اطعام شصت مسکین منطبق شده و بدل آن قرار داده شده، اگر این مانند ظهار کفاره مرتبه باشد و بگوئیم این بدل از آخری قرار گرفته، این صحیح است، اما اگر ماه مبارک رمضان باشد که مخیره است، بعد از اینکه قرار شد این خصال ثلاث نباشد، چه خصوصیتی دارد که این هیجده روز فقط از شصت مسکین که در عرض دو قسم دیگر است، بدل قرار گیرد؟ از این معلوم می شود که از نظر مبدل، اطعام ستین مسکیناً تعین داشته و تخییری نبوده، لذا ایشان استظهار می کند که این روایت کفاره ماه مبارک رمضان را شامل نیست.

ص: ۱۳

این استدلال ایشان تمام نیست، به خاطر اینکه ممکن است در ماه مبارک رمضان در رتبه متقدم بر این هیجده روز هر سه خصال در عرض هم باشد اما بدلیت مخصوص به یکی از آنها باشد و نسبت به بقیه صلاحیت بدلیت نداشته باشد، چون برای موارد مختلف مانند حج و صوم و موارد دیگر فقط نسبت به اطعام اصل کلی هست که به جای هر ده اطعام سه روز قرار می گیرد و در دو قسم دیگر نیست. مرحوم شیخ مفید در مقنعه روایتی نقل می کند که می گوید اگر کسی نتوانست شصت روز روزه بگیرد، هیجده روز روزه بگیرد، در جائی روایات تفسیر می شود که ابهامی داشته باشد، ایشان اینجا این را تفسیر می کند، و این به این خاطر است که بدل شدن هیجده روز روزه برای شصت روز روزه در فقه سابقه ندارد، می فرماید چون شصت روز روزه برابر با اطعام شصت مسکین است و هر ده اطعام مسکین با سه روز روزه برابر است، کأنه کسی که نمی تواند شصت روز روزه بگیرد و قهراً باید فرض شود که معادل آن را نیز نمی تواند انجام دهد، معادل آن اطعام شصت مسکین است، اگر معادل را نتوانست، باید بدل معادل را که هیجده روز روزه است، انجام شود، مستقیماً هیجده روز روزه بدل برای شصت روز روزه در فقه سابقه ندارد، ایشان این را توجیه می کند. بنابراین، ممکن است بگوئیم که مانعی ندارد که ماه مبارک رمضان باشد، مبدل و آن که ابتداءاً در رتبه متقدم است، کفاره مخیره است، اما وقتی این کفاره مخیره با تمام مصادیق آن

ممکن نشـد، بایـد بـدل یکی از این مصـادیق که بنابر قانون کلی بـدل دارد و آن اطعام شـصت مسـکین است، انجام شود، لـذا صرف اینکه در روایت از اطعام شـصت مسـکین بدل قرار گرفته، دلیل بر این نیست که اختیاراً شـصت مسکین تعییناً لازم است تا ماه مبارک رمضان خارج باشد.

ص: ۱۴

مرحوم آقای خوئی در قسمتی مشابه با کلام مرحوم آقای حکیم بیان می کند و قسمتی نیز اضافه دارد، حتی در باب ظهار که مرتبه است و در روایت هست که اگر این کفاره مرتبه نشد، هیجده روز روزه بگیرد، برای خاطر اینکه بدل از اطعام شصت مسکین و قسم آخری است، ایشان می فرماید دلیل اینکه بدل از آخری قرار گرفته، این است که در باب ظهار فائت آخری است، بنابراین، روایت ابی بصیر و سماعه که مورد بحث است، گرچه اسمی از ظهار نبرده اما از آن استفاده می شود که ظهار را می خواهد بگوید، چون کأنه فائت اطعام ستین مسکین قرار گرفته و بدل آن را این قرار داده، همانطور که در باب ظهار تصریح کرده و ترتیب قائل شده و از آخری قرار داده، چون آن فائت است، همین مطلب در اینجا چون بدل از اطعام ستین قرار گرفته، معلوم می شود که این ترتیبی است و در مورد ظهار است، مرحوم آقای خوئی یکی از این راه بیان می کند. و بیان دیگر ایشان از این راه است که تعبیر این است که کان علیه صوم شهرین متتابعین، از اینکه علیه به نحو تعیین آورده، معلوم می شود که کفاره مخیره نیست و کفاره معینه است، چون در کفاره مخیره طبق تحقیق فرد فرد ثلاثه به ذمه نمی آید و جامع بین ثلاثه به ذمه می آید، و اینجا یکی از این ثلاثه را گفته، از اینکه جامع نیامده و قسمت خاصی آمده، معلوم می شود که مربوط به ماه مبارک رمضان نیست و مربوط به ظهار است.

اولاً در بیان ایشان مسامحه ای شده که در بیان مرحوم آقای حکیم نیست، و آن این است که اگر این بیان تمام باشد، باید بگوئیم این مرتبه را می گوید و مرتبه اختصاص به ظهار ندارد، در قتل خطائی نیز در مرتبه آخر اطعام ستین مسکین است، مرحوم آقای حکیم مرتبه تعبیر می کند و خصوص ظهار تعبیر نمی کند، مرحوم آقای خوئی به خصوص ظهار منطبق می کند، این وجهی ندارد.

ص: ۱۵

ثانیاً، اصل استدلال ایشان که به ترتیب ذکر کرده و فائت آخری است، مطلب درستی نیست، وقتی گفته می شود وظیفه دارید نماز را با وضوی کامل بخوانید و اگر نمی توانید با وضوی جبیره ای بخوانید و اگر نمی توانید با تیمم بخوانید و اگر از همه اینها عاجز شدید و باید نماز قضا شود، فائت نماز با تیمم نیست و بلکه نماز با مصلحت اولی است و آن با وضوی کامل است، در بسیاری از موارد باید به مصلحت اولی رجوع شود، این که ایشان فرموده، نکته بدلیت برای آن نیست، نکته آن این است که به حسب فقه شیعه در موارد مختلف، سه روزه در برابر ده اطعام قرار می گیرد، این قانون در این قسم به طور کلی هست و در آن دو قسم نیست، به این خاطر گفته و برای این نگفته که دو قسم دیگر فوت نشده و فائت آخری است.

ثالثاً، وجه دیگری که ایشان درباره علیه گفته که در واجب مخیر آن که بر عهده شخص می آید، جامع بین افراد می آید، و اینجا یکی از اینها ذکر شده، از این معلوم می شود که ماه مبارك رمضان را که واجب مخیر است، نمی خواهد بگوید. البته این را که ایشان می فرماید، از این جهت نیست که اطلاق وجوب یا امر اقتضای تعیینیت می کند، از جهت وضع کلام است، اصلاً اگر بگویند چیزی لابدیت دارد و شخص بدون آن معذور نیست، این لابدیت برای جامع بین ثلاثه است، در بعضی چیزها مانند عام شمولی، حکمی که به کلی تعلق می گیرد، انحلالی می شود و به افراد نیز تعلق می گیرد، و در بعضی چیزها مانند عام بدلی، انحلالی نیست، اگر گفتند احترام علماء لازم است، این انحلال پیدا می کند و به افراد نیز سرایت می کند، و اگر گفتند اکرم عالماً، این انحلال پیدا نمی کند و نمی توانیم بگوئیم که ذمه او به احترام زید اشتغال دارد، ایشان نیز می فرماید در اینجا جامع هست، در چیز علی البدل نمی شود حکم جامع را به فرد فرد سرایت دهیم، و اینجا به صنف علیه گفته و در مورد جامع نگفته، این معلوم می شود واجب مخیر نیست که حکم به جامع تعلق می گیرد و جامع واجب می شود. این مبنا درست است و نظر مختار نیز همین است که اطلاق نیست و دلالت وضعی کلام است، اما سؤال این است که در این روایت می گوید علیه شهرین متتابعین، اینجا ظهار نیز بگیرید، چگونه علیه شهرین متتابعین را به آن تطبیق می کنید؟ ایشان این را اینگونه حل می کند که قبل از علیه کلمه کان آمده، یعنی قبلاً بوده و فعلاً نیست، آن دو قسم دیگر اصلاً از اول نبوده، به این جهت شهرین متتابعین گفته شده و ستین مسکیناً گفته نشده است. اولاً، روایت با کان نیست، در تهذیب و استبصار در روایت ابی بصیر و سماعه کلمه یکون است. و ثانیاً، این را که قبلاً بوده و فعلاً نیست، در کفاره مخیره نیز می توانیم بگوئیم که این کفاره مخیره بوده منتها اگر در این کفاره از دو قسم دیگر عاجز شد، فقط به یکی از اینها قادر بوده و از آن نیز عاجز شده، می توانیم این تعبیر را بگوئیم، در آن دو قسم که از اول قادر نبوده، امر فعلی بر آن دو قسم نبوده، اینجا علیه را حکم تکلیفی بگیریم، حکم تکلیفی بر آن دو قسم نبوده، چون عاجز بوده، حکم تکلیفی به شهرین متتابعین تعلق گرفته و بعد از آن عاجز شده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اینکه حکم کنیم ابتداءاً قادر و غیر قادر تکلیف به جامع تعلق نگرفته و به افراد تعلق گرفته، نقض هائی غیر قابل حل پیدا می شود، ولی اگر بگوئیم ابتداءاً تکلیف به جامع تعلق گرفته اما اگر دو فرد از آن متعذر شد، انسان می تواند بگوید تکلیف به جامع است و می تواند بگوید تکلیف به فرد مقدور است، اما اگر هنوز قادر است، نمی توانیم متعلق به افراد بدانیم و باید متعلق به جامع بدانیم و در غیر این صورت، اشکال پیدا می کند.

فرض مسئله را اینگونه بگیریم که قبلاً برای شهرین متتابعین قدرت داشته و بعد این قدرت زائل شده، اگر مرتبه بوده، آن دو قسم دیگر به دلیل عجز، خطاب نداشته، و اگر مخیره بوده، آن دو قسم دیگر به دلیل عجز، خطاب نداشته، با مرتبه و مخیره سازگار است.

منتها کلمه یکون در اینجا اشکالی ندارد، به خاطر اینکه گاهی جمله اخباریه است، در جملات اخباریه در موارد کان کلمه یکون گفته نمی شود، اما اگر انشائی و شبیه به شرطی باشد، گفته می شود که شخصی است که یکون غنیاً ثم صار فقیراً، یکون قادراً فعجز، حکم این با کان یکسان است، این تصور را بگوئیم، مورد روایت این است که کسی قبلاً می توانسته شصت روز روزه را بگیرد و نگرفته و حالا دیگر نمی تواند بگیرد، حضرت فرموده اند که هیجده روز روزه بگیرد.

بنابراین، اینکه مرحوم آقای خوئی از دو راه شاهد آورده که معلوم می شود این مربوط به ظهار است، شاهد نیست.

قبل از مرحوم آقای حکیم کسی این را منحصر به مرتبه یا ظهار نکرده و فقط مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده در اطلاق آن شبهه دارد. بسیاری به این روایت برای قول به هیجده روز تمسک کرده اند.

ص: ۱۷

و برخی نیز به روایت وارده در ظهار که به هیجده روز تصریح کرده، استدلال کرده اند و گفته اند که لحن آن روایت این است که می گوید سه روز در مقابل ده روز، کأنه می خواهد ضابطه ارائه دهد و هر جا مشابه باشد، قهراً بدل قرار می گیرد، و هیجده روز مطابق شصت روز، چه تخییری و چه تعیینی باشد، در حقیقت با تعبیر اینکه سه روز معادل می شود، می خواهند الغاء خصوصیت کنند نه اینکه در باب ظهار سه روز در مقابل ده روز قرار می گیرد، اشاره به آن اصل کلی اصطیادی فقهی است که سه روز در مقابل ده روز قرار می گیرد، قهراً به مورد بحث نیز سرایت می کند، حالا آن برای تأیید است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۱ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در توضیح عبارت عروه در کفاره در صورت عجز از خصال ثلاث بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، ادامه بحث در متن روایت ابی بصیر و سماعه و قول هیجده روز روزه را پی می گیرند، و در نهایت، جمع بین روایات را بیان می نمایند.

عرض شد که مرحوم آقای خوئی به استناد اینکه در روایت ابی بصیر با معیت سماعه یا بدون آن، فرموده که فرض مسئله جائی است که ذمه شخص به صوم شهرین متتابعین مشغول شده، موضوع سؤال این است و این قرینه است که درباره ماه مبارك رمضان و مورد بحث نیست و درباره مانند ظهار است، چون در ماه مبارك رمضان صوم شهرین متتابعین در ذمه شخص قرار نمی گیرد و جامع بین ثلاثه و احدها در ذمه شخص قرار می گیرد، در اینطور موارد صحیح نیست که اشتغال ذمه را به خصوص یکی از اینها نسبت بدهیم.

ص: ۱۸

اگر روایت به این شکل بود که کسی است که نمی تواند عتق انجام دهد و ذمه او به صوم شهرین متتابعین مشغول است، اینجا می توانستیم بگوئیم که این قرینه بر این است که افطار ماه مبارك رمضان را نمی خواهد بگوید، اما اگر در ماه مبارك رمضان عتق فراهم نباشد، این تعبیر درست نیست که دو ماه روزه به ذمه آمده و باید گفته شود که یکی از دو کار که جامع بین روزه و اطعام ستین مسکین است، به ذمه آمده، در روایت فرض شده که به هیچیکدام از ثلاثه قادر نیست، حالا به چه دلیل موضوع آن کفاره مرتبه و مانند ظهار است؟ علی ای تقدیر چه در کفاره مرتبه و چه در مخیره، این سؤال مطرح می شود که چرا اشتغال ذمه به خصوص صوم شهرین متتابعین وارد شده است؟ موردی که مرحوم آقای خوئی استظهار می کند، غیر از فرض روایت است، در جائی که شخص قادر به عتق رقبه نیست و تعبیر شده که ذمه به صوم شهرین متتابعین اشتغال پیدا کرده، این در مورد صورت ظهار یا قتل خطائی است، این که عجز از هر سه مورد سؤال قرار گرفته، مشکله ای در اصل روایت ایجاد می کند که چرا اشتغال ذمه نسبت به خصوص صوم شهرین متتابعین است؟ این با کفاره مرتبه و مخیره تطبیق نمی کند.

برای حل مشکله اصل روایت راه هایی قابل تصویر هست، و یکی این است که آنطوری که خارجاً در موضوعات فقهی هست، در برخی از احکام، قدرت در ملاك و مصلحت ملزمه حکم دخالت دارد، اگر کسی عاجز شد، اصلاً ملاك حکم در

او نیست، در باب حج و باب نذر، قدرت شرط ملاک است، و در برخی از احکام، قدرت در تنجز و استحقاق عقوبت بر مخالفت دخالت دارد، در عجز از انقاذ غریق ملاک و مطلوب مولی موجود است اما تنجز نیست و عقوبت بر مخالفت وجود ندارد، در قضا شدن نماز به دلیل نوم ملاک موجود است و خود شخص یا ولد اکبر باید آن را قضا کند، پس، دو قسم موضوع احکام وجود دارد. حالا ممکن است در اینجا اینطور گفته شود که در دو قسم از این ثلاثه که در روایت ذکر شده، قدرت شرط ملاک است و سومی در تنجز دخالت دارد، در اموری مانند عتق رقبه و اطعام ستین مسکیناً که مالی است، ثبوتاً ممکن است قدرت در ملاک دخالت داشته باشد و در صورت عجز مدیونیتی به آنها نباشد، و روزه در تنجز دخالت داشته باشد، به این جهت می شود دینیترا به یکی از این ثلاثه نسبت دهیم و بگوئیم از عتق رقبه عاجز بوده و ذمه او به صوم شهرین متتابعین مشغول می شود، چه به روزه قادر باشد یا نباشد، اگر قادر به آن نبود، بر او دین می شود، ممکن است در مقام ثبوت این تفاوت باشد و در نتیجه، ذمه شخصی که نمی تواند عتق رقبه انجام دهد، به صوم شهرین متتابعین مشغول شود، چه عاجز و چه قادر باشد، و در فرض عجز از اطعام ستین مسکیناً، و لو از همه عاجز شده باشد، به اطعام ستین مسکیناً اشتغال ذمه پیدا نمی کند، از میان این ثلاثه، اشتغال ذمه ای که از نظر وضعی هست، فقط به صوم شهرین متتابعین است.

دو اشکال ممکن است در مورد این تصور مطرح شود ؛ گرچه ثبوتاً قابل تصویر است اما اثباتاً چگونه این مسئله فقهی که اصلاً تـا امروز هنوز در کتب عنوان نشـده و به آن اشاره ای نشـده، برای ابی بصـیر و سـماعه بن مهران روشن بوده و در سؤال فرض کرده انـد؟ و بنابر احتمال بعید که بگوئیم آنها می دانسـتند و برای ما مجهول مانده، ممکن است همین مطلب را در ماه مبارک رمضان نیز بگوئیم که اگر شـخص قادر بود، جامع به ذمه شـخص می آید، و اگر از هر سه عاجز بود، صوم شـهرین متتابعین به ذمه شـخص می آیـد، به این جهت در اینجا این تعبیر شده است. بنابراین، این را که مرحوم آقای خوئی از اینکه صوم شـهرین متتابعین را به ذمه شـخص گذاشـته، استظهار کرده که این درباره موضوع مورد بحث و کفاره مخیره نیست، نمی توان استظهار کرد.

حالا که این تصور را بعیـد دانستیم، در حل مشـکله اصل روایت و مسـئله خصوصـیت چه بایـد گفت؟ مرحوم آقای خوئی می فرمایـد که از میان این سه قبلاً فقط به صوم شـهرین متتابعین اشـتغال ذمه داشـته و بعد عاجز شده، یا اگر حکم تکلیفی بگیریم، تکلیف فقط به این متوجه شده بود و بعد عاجز شده است.

اینکه مرحوم آقای خوئی می فرمایـد، کلمه کان تعبیر کرده، هیـچ فرقی بین کان و یکون وجود نـدارد، در هر دو ممکن اسـت بین آن که قبل ذکر شـده و آن که بعـد از فاء تفریع آمـده، متصل و مقترن یا با فاصـله باشد، در این جهت، بین صـلی فمات و یصـلی فیموت تفاوتی وجود ندارد، لذا از این روایت اسـتفاده نمی شود که قبلاً اشـتغال ذمه یا حکم تکلیفی بوده و بعد از بین رفته، اطلاـق آن هر دو صورت را شامـل می شود و به این بحث در توضـیح عبـارت عروه در کفاره در صورت عجز از خصال ثلاث بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، ابتدا، ادامه بحث در متن روایت ابی بصـیر و سماعه و قول هیجده روز روزه را پی می گیرند، و در نهایت، جمع بین روایات را بیان می نمایند.

ص: ۲۰

عرض شد که مرحوم آقای خوئی به استناد اینکه در روایت ابی بصیر با معیت سماعه یا بدون آن، فرموده که فرض مسئله جائی است که ذمه شخص به صوم شهرین متتابعین مشغول شده، موضوع سؤال این است و این قرینه است که درباره ماه مبارک رمضان و مورد بحث نیست و درباره مانند ظهار است، چون در ماه مبارک رمضان صوم شهرین متتابعین در ذمه شخص قرار نمی گیرد و جامع بین ثلاثه و احدها در ذمه شخص قرار می گیرد، در اینطور موارد صحیح نیست که اشتغال ذمه را به خصوص یکی از اینها نسبت بدهیم.

اگر روایت به این شکل بود که کسی است که نمی تواند عتق انجام دهد و ذمه او به صوم شهرین متتابعین مشغول است، اینجا می توانستیم بگوئیم که این قرینه بر این است که افطار ماه مبارک رمضان را نمی خواهد بگوید، اما اگر در ماه مبارک رمضان عتق فراهم نباشد، این تعبیر درست نیست که دو ماه روزه به ذمه آمده و باید گفته شود که یکی از دو کار که جامع بین روزه و اطعام ستین مسکین است، به ذمه آمده، در روایت فرض شده که به هیچیکدام از ثلاثه قادر نیست، حالا به چه دلیل موضوع آن کفاره مرتبه و مانند ظهار است؟ علی ای تقدیر چه در کفاره مرتبه و چه در مخیره، این سؤال مطرح می شود که چرا اشتغال ذمه به خصوص صوم شهرین متتابعین وارد شده است؟ موردی که مرحوم آقای خوئی استظار می کند، غیر از فرض روایت است، در جائی که شخص قادر به عتق رقبه نیست و تعبیر شده که ذمه به صوم شهرین متتابعین اشتغال پیدا کرده، این در مورد صورت ظهار یا قتل خطائی است، این که عجز از هر سه مورد سؤال قرار گرفته، مشکله ای در اصل روایت ایجاد می کند که چرا اشتغال ذمه نسبت به خصوص صوم شهرین متتابعین است؟ این با کفاره مرتبه و مخیره تطبیق نمی کند.

ص: ۲۱

برای حل مشکله اصل روایت راه هایی قابل تصویر هست، و یکی این است که آنطوری که خارجاً در موضوعات فقهی هست، در برخی از احکام، قدرت در ملاک و مصلحت ملزمه حکم دخالت دارد، اگر کسی عاجز شد، اصلاً ملاک حکم در او نیست، در باب حج و باب نذر، قدرت شرط ملاک است، و در برخی از احکام، قدرت در تنجز و استحقاق عقوبت بر مخالفت دخالت دارد، در عجز از انقاذ غریق ملاک و مطلوب مولی موجود است اما تنجز نیست و عقوبت بر مخالفت وجود ندارد، در قضا شدن نماز به دلیل نوم ملاک موجود است و خود شخص یا ولد اکبر باید آن را قضا کند، پس، دو قسم موضوع احکام وجود دارد. حالا ممکن است در اینجا اینطور گفته شود که در دو قسم از این ثلاثه که در روایت ذکر شده، قدرت شرط ملاک است و سومی در تنجز دخالت دارد، در اموری مانند عتق رقبه و اطعام ستین مسکیناً که مالی است، ثبوتاً ممکن است قدرت در ملاک دخالت داشته باشد و در صورت عجز مدیونیتی به آنها نباشد، و روزه در تنجز دخالت داشته باشد، به این جهت می شود دینیترا به یکی از این ثلاثه نسبت دهیم و بگوئیم از عتق رقبه عاجز بوده و ذمه او به صوم شهرین متتابعین مشغول می شود، چه به روزه قادر باشد یا نباشد، اگر قادر به آن نبود، بر او دین می شود، ممکن است در مقام ثبوت این تفاوت باشد و در نتیجه، ذمه شخصی که نمی تواند عتق رقبه انجام دهد، به صوم شهرین متتابعین مشغول شود، چه عاجز و چه قادر باشد، و در فرض عجز از اطعام ستین مسکیناً، و لو از همه عاجز شده باشد، به اطعام ستین مسکیناً اشتغال ذمه پیدا نمی کند، از میان این ثلاثه، اشتغال ذمه ای که از نظر وضعی هست، فقط به صوم شهرین متتابعین است.دو اشکال ممکن است در مورد این تصور مطرح شود ؛ گرچه ثبوتاً قابل تصویر است اما اثباتاً چگونه این مسئله فقهی که اصلاً تا امروز هنوز در کتب عنوان نشده و به آن اشاره ای نشده، برای ابی بصیر و سماعه بن مهران روشن بوده و در سؤال فرض کرده اند؟ و بنابر احتمال بعید که بگوئیم آنها می دانستند و برای ما مجهول مانده، ممکن است همین مطلب را در ماه مبارک رمضان نیز بگوئیم که اگر شخص قادر بود، جامع به ذمه شخص می آید، و اگر از هر سه عاجز بود، صوم شهرین متتابعین به ذمه شخص می آید، به این جهت در اینجا این تعبیر شده است. بنابراین، این را که مرحوم آقای خوئی از اینکه صوم شهرین متتابعین را به ذمه شخص گذاشته، استظهار کرده که این درباره موضوع مورد بحث و کفاره مخیره نیست، نمی توان استظهار کرد. حالا که این تصور را بعید دانستیم، در حل مشکله اصل روایت و مسئله خصوصیت چه باید گفت؟ مرحوم آقای خوئی می فرماید که از میان این سه قبلاً فقط به صوم شهرین متتابعین اشتغال ذمه داشته و بعد عاجز شده، یا اگر حکم تکلیفی بگیریم، تکلیف فقط به این متوجه شده بود و بعد عاجز شده است. ااینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید، کلمه کان تعبیر کرده، هیچ فرقی بین کان و یکون وجود ندارد، در هر دو ممکن است بین آن که قبل ذکر شده و آن که بعد از فاء تفریع آمده، متصل و مقترن یا با فاصله باشد، در این جهت، بین صلی فمات و یصلی فیموت تفاوتی وجود ندارد، لذا از این روایت استفاده نمی شود که قبلاً اشتغال ذمه یا حکم تکلیفی بوده و بعد از بین رفته، اطلاق آن هر دو صورت را شامل می شود و به این صورت که اول قادر بوده و تکلیف متوجه شده بوده و بعد از بین رفته، اختصاص ندارد و برای این از خود روایت دلیلی نداریم، و اگر هم داشته باشیم، این برای فرمایش مرحوم آقای خوئی شاهد نمی شود، اگر کفاره مخیره نیز گفتیم، اگر کسی قدرت به یکی داشته باشد، خطاب به یکی از اینها صحیح است، حتی بنابر این مبنا که موضوع اصل تکلیف بر جامع است، می شود عند العجز خطاب شخص به یکی از افراد بشود، اینجا اولاً، اختصاص به صورت عجز طاری ندارد، و ثانیاً، اگر اختصاص هم داشته باشد، وجهی ندارد با این فرمایش مرحوم آقای خوئی را استظهار کنیم و بگوئیم که در مورد کفاره مرتبه است و در مورد مخیره نیست.

جور دیگر این است که بگوئیم هر دو صورت خلاف ظاهر دارد، می گوئیم این صورتی است که عجز طاری شده باشد، البته برای مطلب مرحوم آقای خوئی نمی شود استدلال کرد اما روایت را می شود حل کرد.

تصور دیگر همان بود که عرض کردم که در ملاک فرق کند که تصور بعیدی است، همه اینها تصور بعیدی است.

تصور دیگری که به نظر می رسد اقرب از اینها باشد، این است که در بسیاری از اموری که شأنی است و فعلی نیست، در شأنیت قریب به فعلیت تعبیراتی که مناسب برای فعلی است، به آن نیز گفته می شود، مثلاً در شک بین ثلاث و اربع می گویند کمی فکر و تأمل شود تا شک مستقر شود، با اینکه بالفعل نمی داند اما تعبیر می کنند که شکی که با اندک تأملی معلوم می شود، حکم علم را دارد، وجود شأنی دارد اما در بسیاری از موارد شأنیت قریب به فعلیت حکم فعلی پیدا می کند. ممکن است بگوئیم موضوع سؤال ابی بصیر و سماعه بن مهران فقیر مانده از نان شب است، در مورد چنین شخصی نمی توان گفت که ذمه او به عتق رقبه یا اطعام شصت مسکین مشغول است، این کأنه شأنیت نیز ندارد، اگر در مورد این شخص چیزی باشد، روزه شهرین متتابعین است، اما اتفاقاً به این نیز قدرت ندارد، اینکه می گویند ذمه او به این مشغول شده، برای خاطر این است که شأنیت موضوع اشتغال ذمه در مورد این شخص مفروض سؤال، قریب به فعلیت است اما درباره امور مالی فاصله زیاد است به طوری که حتی تعبیر مجازی درباره آن صحیح نیست، اینجا بگوئیم چنین شخصی فرض شده، مرحوم صاحب جواهر تعبیر می کند که خیال می کرده که قدرت دارد، حالا تخیل نمی گوئیم، اصلاً ثبوتاً قدرت نداشته، درباره او نمی شود گفت که ذمه او به این مشغول است و هر وقت بتواند باید انجام دهد، ممکن است بگوئیم اینکه به این اختصاص داده، برای خاطر این است که برای این امکان قریب به فعلیت هست و آن دو قسم دیگر بعید از فعلیت است. این تصور برای حل کردن فقه الحدیث و بیان معنا و مراد روایت است، اما این نیز برای فرمایش مرحوم آقای خوئی شاهد نمی شود، این را در کفاره مرتبه و مخیره می توان تعبیر کرد.

ص: ۲۳

بنابراین، حق با اکثر فقهاء است که از این روایت اوسع فهمیده اند و گفته اند کفاره مرتبه و مخیره را شامل می شود.

بحث دیگر این است که حالا که قائل به اطلاق این روایت شدیم، مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند این بیش از اطلاق نیست و به وسیله روایت عبد الله بن سنان که گفته یتصدق ما یطیق تخصیص می زنیم و می گوئیم این روایت ماه مبارک رمضان را نمی خواهد بگوید، در ماه مبارک رمضان یتصدق ما یطیق، و در غیر ماه مبارک رمضان چه در مرتبه و چه در مخیره هیجده روز روزه است.

این مسئله روشنی نیست، چون بعد از اینکه عموم روایت را پذیرفیم و حالا قرار شد برای جمع بین روایات تصرف کنیم، به چه دلیل تخصیص مقدم بر حمل دو روایت به تخییر است؟ هر دو شیوع دارد، لزومی ندارد شخص همه راه های حل یک مشکل را ذکر کند، شخصی درباره تقلید سؤال می کند، به او می گوئیم از زید تقلید کن، دیگری سؤال می کند، به او می گوئیم از عمرو تقلید کن، تقلید از هر دو نیز جایز بوده، این تخییر در بسیاری از موارد هست که تعین ندارد و احد الفردین است، و البته بخواهیم عام را تخصیص بزنیم و بگوئیم ماه مبارک رمضان خارج است، این نیز خلاف ظاهر است، دو خلاف ظاهر است، به چه دلیل تخصیص را مقدم بداریم؟ و اصولاً مطلبی از قدیم به ذهن من آمده که این که آقایان ظواهر را از باب ظن خاص معتبر می دانند صحیح نیست, بلکه ظواهر اطمینانی معتبر است، اینجا تقدیم تخصیص بر تخییر چنین ظهور محکم اطمینانی ندارد، پس، به دلیل اینکه ثابت نیست و در نتیجه، شک می کنیم که آیا شخص در ماه مبارک رمضان مخیر بین این ثلاثه است یا تعییناً یتصدق ما یطیق؟ مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند تعییناً یتصدق ما یطیق، و مرحوم علامه حلی و شهیدین و مرحوم صاحب عروه و عده ای قائل هستند که مخیر است، پس، دوران امر بین تعیین تصدق بما یطیق که مقتضای یکی از جمع ها است، یا تخییر بینهما است، داخل مسئله دوران بین تعیین و تخییر می شود, و شک هم در مکلّف به است, ممکن است ما قائل به اجراء اصل برائت بشویم و تخییر را نتیجه بگیریم.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر به این مرحله برسیم که جمع بین ادله باشد، ممکن است حکم کنیم که در ماه مبارک رمضان مسئله به نحو تخییر است، حالا در باب ظهار تعیین هیجده روز باشد، منافات ندارد، این عموم اعم از تعیین و تخییر را در نظر گرفته است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۲ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در توضیح عبارت عروه در کفاره در صورت عجز از خصال ثلاث بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، ادامه بحث در متن روایت ابی بصیر و سماعه و قول هیجده روز روزه را بر اساس بحث اصولی تعارض احوال و بحث انسداد پی می گیرند، و در نهایت، جمع بین روایات را بیان می نمایند.

بحثی در اصول با عنوان تعارض الاحوال هست، گاهی بعضی از ظهورات با بعضی دیگر تعارض می کند و باید از یکی از ظهورات رفع ید کرد، مثلاً اصاله الاطلاق با اصاله الحقیقه تعارض می کند، نظر مختار در تقدم یکی بر دیگری این است که هیچکدام معیار کلی ندارد و ذاتاً در هیچ طرف تقدمی وجود ندارد، اگر به یکی از اینها اطمینان پیدا کردیم، اطمینان از حجج عقلائی است که مورد امضاء و تقریر شرع قرار گرفته، و اگر اطمینان نشد، مرجحات ظنی که ذکر می کنند، دلیلی از بنای عقلاء و از شرع نداریم که این ظن از عمومات ادله عدم جواز عمل به ظن خارج شده باشد که بگوئیم عقلاء یا شرع ظن خاصی را در باب الفاظ حجت دانسته اند و همان مرتبه از ظن را در ابواب دیگر حجت ندانسته اند، لذا اگر به عنوان ظن خاص بخواهیم اثبات کنیم، باید به حد اطمینان برسد. بله، به مسئله ظن مطلق و ظن انسدادی بی میل نیستم، به خاطر اینکه اگر بخواهیم در فقه به قطع و اطمینان عمل کنیم، به دلیل اینکه احکام قطعی و اطمینانی به مقدار لازم و کافی نیست، مشکل فقه حل نمی شود و احکام قابل اجرا نمی شود، ناچاریم که مقداری بیش از اطمینان را حجت بدانیم، گاهی انسداد صغیر است که فلان تشریع حکم دلیل برای این است که ظن درباره موضوع خاص حجت است، بعضی در حجیت خبر واحد گفته اند و می توان اینگونه تقریب کرد که شارع می فرماید خبر واحد عادل را حتی برای شما که بعد از صدها سال از صدور آن زندگی می کنید، حجت قرار دادم، اگر خطاب به ما متوجه شده باشد، چگونه می توانیم عدالت راوی صدها سال قبل را به نحو قطع و اطمینان احراز کنیم؟ این برای ما انسداد دارد، پس، با وجود این انسداد در باب خبر واحد، نفس توجه خطاب به ما به وسیله تشریع ادله خبر واحد، قرینه بر این است که در باب حجیت اخبار برای تشخیص شرایط روایات قطع و اطمینان شرط نیست و اصل ظن کافی است، این انسداد صغیر است که به این وسیله در خصوص این حکم می فهمیم ظن حجت است، اما از این طریق حجیت ظن در ابواب و موارد دیگر مانند ظن حاصل از شهرت یا اجماع منقول یا از اصطیاد از موارد مختلف، کشف نمی شود.

ص: ۲۵

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : کسانی که ظن رجالی را حجت می دانند، از راه انسداد صغیر است که در باب حجیت اخبار

هست.

و گـاهی انسـداد کـبیر است که حتی اگر ظن را در بـاب خبر واحـد حجت قرار دادیم، دلیـل لازم و کـافی برای احکـام فقهی نـداریم و از جوانب دیگر اشـکالاتی بـاقی می مانـد، در ظواهر از نظر سـند مشـکل حـل شـده اما از نظر دلالت به اطمینان نمی رسـیم، پس، از نظر دلالت نیز قطع و اطمینان لازم نیست. خلاصه، در بعضـی از موارد به وسـیله دلیل خاص و انسداد صغیر ظن حجت می شود و در بعضـی از موارد که این مقدار نیز کافی نباشد، از طریق دلیل عام، ظن حجت می شود که ظن از هر طریق باشـد حجیت دارد، حالا ـ در چه مرتبه ای از ظن حجت است، این بحث مفصـلی در رسائـل دارد. این از مسائلی است که سابقاً در کتب بسـیار محـل ابتلا و معرکه آراء بوده که آیا می توانیم مطلق ظن را حجت قرار دهیم، مبحث انسـداد رسائل از مباحث بسیار مهم و مشکل است که در این دوره های متأخر به آن اعتنائی نمی شود و گویا آن را مقطوع البطلان دانسته اند به طوری که اگر امروزه کسـی قائل به انسـداد باشـد، آن را شـذوذ و غیر متعارف در فکر می پندارند، مرحوم آقای سـید حسن صدر به مرحوم آقای شـیخ آقا بزرگ داده، این اجازه بسـیار مفصلی است که رساله بزرگ و مشتمل بر فوائد فراوانی است، در آنجا از مرحوم آقای سـید صدر الدین صدر نقل می کند که در سنه ۱۲۰۵ (سـنه وفات مرحوم آقا باقر بهبهانی است)، به کربلا رفتم و آقا باقر بهبهانی بر حجیت ظن مطلق اصـرار داشت، و پسـر او آقا محمد علی و صاحب ریاض و پسـر او، سید مجاهد، و میرزای قمی و محقق کـاظمی شـارح وافیه قائـل به ظن مطلق بودنـد، این اشـخاص افاضل درجه اول شاگردان وحیـد بهبهانی هسـتند و وحیـد بهبهانی از علمای طراز اول در ادوار مختلف است. بر این اساس، اینطور نیست که این مسـئله مقطوع البطلان و غیر قابل اعتنا و بحث باشـد. خلاصه، برای مسـئله تعارض احوال به غیر از ظنون خاصه دلیلی نـداریم، اگر ظن انسدادی را تمام دانستیم، باید مراتب ظنون را در نظر گرفت، بعضی از مراتب ظن در بعضی از موارد حجیت دارد، در دوران بین تخصیص عام و رفع ید از ظهور لفظ در وجوب به طور عام نمی توان گفت، باید مورد مورد روایات بررسی و مقایسه شود.

ص: ۲۶

در نتیجه، این مطلب را که بخواهیم یـا عـامی را تخصـیص بزنیم یا دو روایتی که هست، بگوئیم از باب تخییر بوده، نمی توانیم بگوئیم که عام را تخصیص می زنیم و به طور کلی قائل به تخییر شویم، این بحث کلی مسئله است.

اما در شـخص این مورد، بعید نیست بگوئیم حتی بنابر قول به انسداد، ظهور این روایت ابی بصـیر و سـماعه بن مهران در عموم که غیر از کفاره ظهار، کفاره ماه مبارک رمضان و کفارات مخیره نیز شامل شود، چنـدان ظهور قابل اعتنائی نیست، و علت آن نیز همین است که مرحوم آقـای بروجردی دو روایت را که به وسـیله یک راوی از یک معصوم درباره یک موضوع نقل شـده باشـد، یـک روایت منقول به نقـل به معنـا می دانست که اختلاف در تعبیر در آن واقع شـده است، در اینجـا نیز در روایت ابی بصـیر و سـماعه بن مهران که می گویـد کسـی که از ثلاثه عاجز شد، هیجده روز روزه بگیرد، که هر سه روز روزه با ده اطعام مسـکین معادل است و شش تا سه روز که هیجده روز می شود، با شش تا ده اطعام که شصت مسکین است، معادل می شود و بـدل قرار می گیرد، ابی بصـیر عین این تعبیر را که در اینجـا گفته، در باب ظهار تعبیر کرده است، احتمال زیادی هست که در اینجا نیز به نحوی کنایه از ظهار باشد، به خاطر اینکه کسـی که ابتداءاً صـیام شـهرین متتابعین به ذمه او باشد، بسـیار نادر است، فقط در باب مخالفت نـذر ممکن است کسـی بگویـد همان کفاره مخیره ماه مبارک رمضان می آیـد و اگر عاجز شـد، هیجده روز روزه است، اگر باشـد، فقط در خصوص نذر است، اما لحن روایت به گونه ای نیست که خصوص نذر را بگوید، لذا بعید نیست اینکه ابتـداءاً تعبیر می کند کسـی است که بدهکار شـهرین متتابعین است و عتق رقبه را نگفته، مراد مانند ظهار باشد که غـالب موارد، متعارف اشـخاص تمکن از آزاد سازی بنـده نداشـتند اما شـصت روز روزه گرفتن برای متعارف اشـخاص جوان ممکن بوده، بعید نیست اینکه می گوید شـصت روزه به ذمه کسی هست و نمی تواند بگیرد، کنایه از این باشد که ظهار کرده یا کاری انجام داده که متعارف اشـخاص تمکن از عتق رقبه ندارنـد و شـصت روز روزه می گیرنـد، به این جهت، اینطور تعبیر شده باشد، بعد از ورود روایت ابی بصیر در خصوص ظهار، این روایت ابی بصیر در اینجا را اینگونه معنا می کنیم.

ص: ۲۷

بنابراین، دیگر برای اینکه کفاره افطار ماه مبارک رمضان در صورت عجز نیز هیجده روز است، ظنی که حجت باشد، نداریم و تعارضی بین روایات نیست، آن روایات حجت است و این روایت محتمل است که مورد دیگری را بگوید.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بگوئیم یکی از جمع ها این است که این کنایه است، ممکن است کنایه برای چیزی باشد که ابتداءاً تعیینی است، کنایه از ماه مبارک رمضان نیست، چون اطعام ستین مسکین ساده تر از شصت روز روزه گرفتن است، ولی مانند ظهار را می توان کنایه قرار داد، به حسب متعارف ابتداءاً به نحو تعیین صیام شهرین متتابعین به ذمه می آید که ظهور اولی نیز همین است، این می تواند کنایه برای مانند ظهار باشد و از کفاره مخیره ماه مبارک رمضان نمی تواند کنایه باشد.

این منشأ می شود ظهور اطلاقی یا عمومی روایت ابی بصیر و سماعه با صحیحه عبد الله بن سنان که گفته یتصدق بما یطیق، معارض نباشد، قائل به صدقه بما یطیق نیز کم نبوده، دو قول مشهور در اینجا هست، یکی هیجده روز روزه گرفتن و دیگری تصدق بما یطیق است، حالا قول به هیجده روز چند قائل بیشتر داشته باشد، مهم نیست.

مرحوم آقای خوئی بحثی کرده و می فرماید که اگر دوران بین این شد که یا حکم به تخییر بین این دو روایت بکنیم و بگوئیم بین هیجده روز و صدقه بما یطیق مخیر است، یا بگوئیم این عام مربوط به کفاره ماه مبارک رمضان نیست، تخصیص مقدم است، مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای حکیم نیز همین را اختیار کرده اند، اما عرض کردم که برای این دلیل متقنی نداریم، مطلب اضافه ای که مرحوم آقای خوئی دارد، می فرماید که فرضاً روایت ابی بصیر و سماعه در خصوص ماه مبارک رمضان وارد شده و حکم به هیجده روز روزه کرده، و صحیحه عبد الله بن سنان در مقابل گفته که یتصدق بما یطیق، این آقایان گفته اند که اگر در خصوص کفاره ماه رمضان باشد، قائل به تخییر می شویم و می گوئیم هر دو جایز است، اما ایشان می فرماید در این صورت قائل به جمع می شویم و می گوئیم باید هر دو کار را انجام دهد، هیجده روز روزه بگیرد و هر مقدار از این عدد که می تواند، اطعام مسکین کند، عرف این را مقدم بر تخییر می داند.

اینجا این سؤال را مطرح می کنیم که روایت دیگری نیز هست که در آن نیز مشکله ایجاد شده، آیا در آن روایت نیز این فرمایش مرحوم آقای خوئی را بگوئیم؟ روایت دیگری هست که با روایت ابی بصیر و سماعه و روایت عبد الله بن سنان معارض است، با هر دو دسته معارض است، و آن به تعبیر مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی صحیحه علی بن جعفر است، حضرت کاظم علیه السلام می فرمایند که اگر در جائی که صدقه یا عتق یا صوم به ذمه کسی آمد و از انجام آن عاجز شد، کفاره آن استغفار است، این با آن دو دسته دلیل به نحوی تعارض دارد، آن دو دسته می گوید اگر از ثلاثه عاجز شد، نوبت به هیجده روز روزه یا تصدق بما یطیق می رسد و این می گوید نوبت به استغفار می رسد.

مرحوم آقای حکیم می فرماید همانطور که بعضی به نحو تخییر بین آن دو دسته جمع کرده بودند، اگر بخواهیم به این روایت نیز اخذ کنیم، باید بین استغفار و چیزهای دیگر قائل به تخییر شویم، ایشان تمایل به تخییر پیدا کرده، منتها می فرماید اگر بخواهیم بگوئیم که مرتبه استغفار بعد از چیزهای دیگر است، شاهد عرفی بر این جمع نیست و ابتداءاً اقتضای عرضیت می کند، اما به دلیل اینکه کسی در مسئله، استغفار را عدل چیزهای دیگر قرار نداده، این منشأ می شود که ناچار شویم بگوئیم استغفار در مرتبه متأخر از آن دو چیز دیگر است.

مرحوم آقای خوئی اینجا نیز می فرماید قائل به این نیستم که در طول چیزهای دیگر است و همچنین تخییر نیز نیست، قائل به جمع می شویم و می گوئیم عرف اینجا جمع می کند و می گوید تصدق بما یطیق و استغفار انجام شود، دیگر ایشان به این اعتنا نمی کند که کسی به این مطلب قائل نیست.

ص: ۲۹

آیا واقعاً این عرفی است، روایت علی بن جعفر در کفاره ماه مبارک رمضان اولاً حکم به نحو استحباب را بیان کرده و می گوید در درجه اول عتق است و بعد اگر نتوانست، صیام شهرین متتابعین است و اگر نتوانست، اطعام ستین مسکین است و اگر نتوانست، استغفار برای او کفاره است، آن ترتیبی که ذکر شده، جمعاً بین الادله می گویند به افضلیت حمل می شود، چون روایات صریح در تخییر بین خصال ثلاث قرینه می شود که این ترتیب بین خصال از باب افضلیت است، حضرت که در مقام بیان حکم استحبابی نیز می باشند، چگونه نیمی از حکم وجوبی را در این روایت بیان نفرموده اند؟ پس حمل روایت ها بر لزوم جمع بین این کارها عرفی نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۳ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در کفاره در صورت عجز از خصال ثلاث بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث جمع بین روایات را پی می گیرند.

در جواهر برای کفاره هیجده روز روزه به روایت ابی بصیر و سماعه بن مهران و روایت ابی بصیر استدلال می کند، روایت ابی بصیر در باب ظهار وارد شده، ایشان می فرماید به وسیله شهرت و تعلیلی که از تعبیر روایت استفاده می شود، از ظهار به همه کفارات مرتبه و مخیره تعدی می کنیم، و بعد جمعاً بین الادله، عام مستفاد از روایت ابی بصیر و سماعه و از نحوه تعلیل روایت ابی بصیر را با روایت عبد الله بن سنان تخصیص می زند و ماه مبارک رمضان را خارج می کند و بقیه در تحت آن دلیل باقی می ماند. البته در اینجا اینطور که مورد بحث قرار گرفته، دو بحث سندی و دلالی در این دو روایت وجود دارد. بحث سندی روایت ابی بصیر و سماعه سابقاً گذشت، اما سند روایت ابی بصیر که در باب ظهار وارد شده، درباره آن نیز حکم به ضعف سند شده و مرحوم آقای حکیم نیز ضعف سند را پذیرفته اما با عمل اصحاب آن را معتبر دانسته است. این فرمایش ایشان محل اشکال است، برای خاطر اینکه روایتی که در باب ظهار وارد شده، موثقه است و ضعیف نیست تا با عمل مشهور جبران شود، در سند وهیب بن حفص وارد شده و بقیه روات امامی هستند، درباره وهیب بن حفص واقفی ثقه نوشته اند منتها در بعضی از نسخ مانند همین نسخه جامع الاحادیث وهیب به وهب تصحیف شده، در حالی که کسی به نام وهب بن حفص وجود ندارد، همان وهیب بن حفص نخاس است که توثیق شده است، نجاشی در شرح حال او حکم به وثاقت وی کرده، مرحوم شیخ نیز در رجال در شرح حال حماد بن ضمجه (ضمخه, أبی ضنجه خ.ل) نوشته که روی عنه وهیب بن حفص و کان ثقه]رجال شیخ طوسی, ص۱۸۷ / ۲۲۹۱[که به احتمال مظنون این توثیق درباره وهیب است، به طور مسلم نجاشی توثیق کرده و به نحو مظنون شیخ نیز توثیق کرده، در روایت از نظر سند اشکالی نیست و روایت موثقه است.

ص: ۳۰

در مقابل این روایاتی که ذکر شد، دو روایت قرار گرفته، یکی صحیحه ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال کل من عجز عن الکفاره التی تجب علیه من صوم أو عتق أو صدقه فی یمین أو نذر أو قتل أو غیر ذلک مما یجب علی صاحبه فیه الکفاره فالاستغفار له کفاره الا یمین ظهار. این با روایاتی که می گوید اگر این ثلاثه نشد، هیجده روز روزه یا صدقه بما یطیق است،

به نحوی منافات بدوی دارد.

مرحوم آقای حکیم می فرماید این روایت با روایات صدقه بما یطیق یا هیجده روز روزه وجه جمع دارد و جمع خوبی ارائه می دهد و می فرماید مراد از کفاره ای که تجب علیه این است که اگر از آخرین مرتبه ای که کفاره به ذمه شخص تعیین شده، عاجز شد، استغفار جانشین می شود، این کفاره که شخص از آن عاجز شده, بدل و مبدل را شامل می شود، روایات دیگر بعد از اینکه از سه کفاره عاجز شد، هیجده روز یا صدقه ما یطیق را کفاره می داند، این روایت مربوط به فقط عجز از مبدل نیست که آن ثلاثه باشد، اگر از همه کفارات با تمام مراتب آن و حتی این مرتبه بدل عاجز شد، استغفار جانشین می شود، و این روایت با روایات دیگر منافات پیدا نمی کند.

بعد ایشان صحیحه دیگری نقل کرده که متأسفانه با اشاره نقل کرده، ایشان می فرماید صحیحه دیگری هست که دیگر آن را اینگونه نمی توانیم جمع کنیم، می فرماید نعم فی صحیح ابن جعفر علیه السلام اذا عجز عن الخصال الثلاث فلیستغفر. اگر تعبیر روایت خصال ثلاث بود, روایت قابل جمع بود، به خاطر اینکه دلیلی وجود ندارد که مراد از خصال ثلاث، اطعام شصت مسکین و شصت روز روزه و عتق است بلکه ممکن است مراد مطلق صدقه (چه به شصت مسکین چه بمایطیق) و مطلق صوم (چه شهرین متتابعین, چه هیجده روز) و عتق باشد, لذا این روایت منافات نداشت. اما در اصل روایت تصریح شده و می گوید وظیفه عبارت از عتق رقبه است، اگر از عتق رقبه عاجز شد، شصت روز روزه بگیرد، و اگر از شصت روزه عاجز شد، شصت مسکین را طعام بدهد، و اگر از اینها عاجز شد، استغفار کند، با این تعبیر، دیگر آن توجیه درست نیست.

ص: ۳۱

ایشان در مقام جمع می فرماید نمی توانیم به ترتیب و با قید زدن جمع کنیم و بگوئیم استغفار کفاره است اما به شرط اینکه در رتبه متقدم، از صدقه بما یطیق و هیجده روز روزه نیز عاجز شده باشد، این جمع عرفی نیست.

عرف در بعضی امور اطلاق و تقیید را نمی پذیرد، مثلاً در بسیاری از روایات هست که مسافت قصر در سفر، هشت فرسخ رفت یا چهار فرسخ رفت و برگشت است، به وسیله روایات دیگر قیود دیگری می زنند و می گویند باید سفر حرام نباشد و از ابتدا قصد هشت فرسخ باشد، عرف از این قیود ابا ندارد بین ادله جمع کند، اما اینگونه قیود را دیگر نمی پذیرد که هشت فرسخ نیست و شانزده فرسخ است، نمی توانیم بگوئیم که اذا بلغ ثمانیه فراسخ اطلاق دارد و هشت فرسخ و نه فرسخ و تا بیست فرسخ و بالاتر شامل است و آن را قید می زنیم و در اثر قید، جمعاً بین ادله، کمتر از شانزده فرسخ را از ادله خارج می کنیم و بقیه تحت ادله باقی می ماند. اینجا مرحوم آقای حکیم نیز این را فرموده که چیزهائی که حد قرار داده می شود، عرفاً از این جمع ابا دارد. در مسئله جاری در روایت در مورد کسی که ظهار کرده، سؤال کرده و حضرت به طور سلسله مراتب ذکر می کند، این عرفی نیست که چهارمی را ذکر نکنند و پنجم را ذکر کنند، حتی ترتیب ثلاثه نیز در روزه ماه مبارک رمضان استحبابی است و الزامی نیست، جهت استحبابی مراعات شده باشد و بعد امر واجبی الغاء شده باشد و امر پنجمی ذکر شده باشد، این را عرف نمی پذیرد، این را مرحوم آقای حکیم فرموده اما درباره اینکه چه باید کرد، حلی ذکر نکرده، می فرماید مگر اینکه بگوئیم اجماع هست که استغفار در مرتبه چهارم قرار نمی گیرد و در عرض هیجده روز یا صدقه بما یطیق نیست، اگر اجماع نبود، می گفتیم همانطور که قائل به تخییر بین صدقه و هیجده روز شده اند، حالا هیجده روز را گفتیم برای ظهار است، اما بین استغفار و صدقه بما یطیق قائل به تخییر می شدیم، اینجا ذاتاً نمی توانیم جمع کنیم، به قرینه اجماع بگوئیم، اگر اجماع نیز باشد، عرفی نیست و نمی توان اینطور جمع کرد.

ص: ۳۲

مرحوم آقای خوئی می فرماید جمع بین این روایت علی بن جعفر و روایت تصدق بما یطیق به جمع بینهما است، باید تصدق بما یطیق و استغفار انجام شود.اما همانطور که عرض شد، این جمع عرفی نیست که حتی مراتب استحبابی نیز ذکر شده اما یک مرتبه ای از واجب ذکر نشود و فقط استغفار ذکر شود، این پیداست که فقط استغفار کفاره است، ایشان این را حتی بر تخییر مقدم دانسته، اما به نظر مختار تخییر مقدم است، مثلاً در کفاره حج دلیلی می گوید گوسفند بکشید و دلیل دیگری می گوید شتر بکشید، آنهابا هم منافات ندارد، به خاطر اینکه دلیلی که می گوید گوسفند بکشید، به جهت این است که ساده ترین انتخاب است، چنین تعبیری معمول و متعارف است، اگر قرار باشد که شتر و گوسفند کافی باشد، معمولاً گفته می شود که گوسفند بکش، این ظهور ندارد که شتر کفایت نمی کند، اما دلیلی که می گوید شتر بکش، ظهور در خصوصیت دارد، منتها همانطور که در بسیاری از موارد که واجب را به وسیله دلیل ثابت صریح دیگری گاهی به مستحب و گاهی به افضل حمل می شود، آنجا می شود در مقام جمع به افضلیت حمل کرد که نتیجه تخییر شود، اما جمع بین هر دو گزینه که گوسفند و شتر بکشد، این جمع عرفی نیست، هر دو کافی باشد، جمع عرفی است، اما اینکه هر دو باشد، جمع عرفی نیست، مرحوم آقای خوئی به طور کلی جمع را بر تخییر مقدم می داند، اما اینطور نیست.

به نظر می رسد که اگر دلیل خارج نداشته باشیم، دلیلی که می گوید استغفار کن، این کنایه از این است که کفاره خاصی در اینجا نیست، در باب ظهار غیر از استغفار حکم وضعی خارجی نیز وجود دارد و آن حرمت مباشرت قبل از پرداخت کفاره است، اما این که استغفار جایگزین کفاره می شود یا نمی شود، مورد بحث است، آنجا اگر استغفار به عنوان کفاره مشروع باشد، جنبه وضعی نیز دارد، یعنی بدون استغفار، حلیت مباشرت وجود ندارد و استغفار موجب حلیت است، اما استغفار در غیر باب ظهار برای خاطر این است که انسان در روز جزا مبتلا به گناه نباشد، دلیل عام هست که باید استغفار باشد و پشیمانی و توبه باشد منتها شرط توبه کردن، عتق یا شصت روز روزه یا اطعام شصت مسکین یا هیجده روز روزه یا صدقه ما یطیق باشد، جمع بین این دو دلیل اشکالی ندارد، آن موارد خاصی را که برای کفاره ذکر می کنند، غیر از دلیل عامی است که هر کسی بخواهد در روز قیامت زیر بار گناه نباشد، باید پشیمان شده باشد و توبه کند، اگر دلیل خارج بود، اینگونه بین ادله جمع می کردیم که می گوید اگر از آن ثلاثه عاجز شد، دیگر چیزی بر عهده او نیست، آن استغفار کلی که در همه جا باید استغفار کند، و لو کفاره بپردازد، استغفار نیز باید ضمیمه شود، همین را می خواهد بگوید، نظیر اینکه در تعبیرات عامیانه هست که می گویند برو صلوات بفرست، این به این معنا نیست که صلوات جانشین چیزهای دیگر می شود، مراد این است که چیز دیگری لازم نیست، این استغفاری که در اینجا آورده، امر عامی است که در همه جا هست، بنابر مقتضای ادله می گفتیم که استغفار در اینجا همان استغفار عامی است که برای قبول شدن چیزهای دیگر است، معنای این روایت این است که کفاره لازم نیست، و این با روایات دیگر منافات پیدا می کند که گفته کفاره لازم است، در جمع بین آنها حکم به استحباب کفاره می شود، ظهور دلیلی که کفاره را ذکر کرده در وجوب چندان قوی نیست، به خصوص صدقه بما یطیق که در افطار ماه مبارک رمضان هست، آقایان در موارد بسیار دیگری می گویند این اماره استحباب است، البته اینجا نمی گوئیم ما یطیق اماره استحباب است، برای اینکه گاهی پنجاه مسکین را می تواند اطعام کند، اما گاهی به یک مد می رسد، ظهور این دلیل در وجوب چندان قوی نیست، ظهور اینکه می گوید استغفار کند، این کالصریح در این است که امر دیگری لازم نیست، جمع بین ادله این می شود که صدقه بما یطیق مستحب است، آن خصال ثلاثه که نشد، همان استغفاری که برای همه لازم است، باید انجام دهد، منتها در این مطلب قائلی نیافتم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۴ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در کفـاره در صـورت عجز از خصـال ثلاـث بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، ابتـدا، بحث جمع بین روایـات را پی می گیرنـد، و سـپس، مـدرک و عبارت عروه درباره صورت عجز از صدقه بما یطیق، و تخییر بما أمکن از هیجده روز یا صدقه بما یطیق را توضیح می دهند.

عرض شـد که روایـاتی که برای افطار ماه مبارک رمضان کفاره تعیین کرده و استغفار را ذکر نکرده، این به جهت این نیسـت که بـدون اسـتغفار نیز کـافی است، بلکه به این جهت است که اسـتغفار دلیل عامی دارد که در تمام کفارات هست و این قرینه شبیه به متصـل است، به این خـاطر اسـتغفار ذکر نشـده، این یکی از امتیازات اسـلام است که گواه بر الهی و مصون از تحریف بودن این دین است، اگر اسـتغفار و توبه به کفارات ضـمیمه نشود، اینگونه به نظر می آید که تشریع کفارات به نفع ثروتمندان است که دسـتورات دین را انجام نمی دهنـد و با پرداخت مبلغی خود را به راحتی از زیر بار تکالیف رها می سازنـد و فقط این اشـخاص فقیر و مسـتمند هستند که باید تکالیف دین را انجام دهند، در مسیحیت فعلی با پول جهنم فروخته و بهشت خریداری می شود، امـا در دین مبین اسـلام، این کفارات مالی بـدون توبه و اسـتغفار پـذیرفته نمی شود و عقاب اخروی از بین نمی رود، مـذاق اسـلام قرینه بر این است که برای دفع عقـاب اخروی بایـد اسـتغفار و توبه ضـمیمه پرداخت کفارات شود. بر این اساس، روایـاتی که کفـاراتی تعیین می کنـد و در آخرین مرحله می گویـد اسـتغفار کنـد، مراد این است که در اینجا در صورت عجز کفاره خاصـی نیست و همان توبه که برای هر گناهی لازم است، باید انجام شود. بنابراین، روایتی می گوید که غیر از اسـتغفار کفـاره ای در کـار نیست و روایـات دیگر، کفـاره ای تعیین کرده، جمع بین این دو دلیـل اقتضا می کنـد که ادله ای که غیر از اسـتغفار کفاره ثابت کرده، حمل به اسـتحباب شود، مخصوصاً تصـدق بما یطیق که می توانـد به انـدازه یک مد باشد. اما برای این قول که در صورت عجز از کفارات ثلاث، غیر از استغفار کفاره دیگری نباشد، قائلی نیافتم.

ص: ۳۴

اما ممکن است اینگونه کسـی مناقشه کند که غیر از اسـتغفار کفاره ای که در صورت عجز از خصال ثلاث تعیین شده، واجب است و استغفار شـرط آن نیست، ما می گفتیم آن کفارات دیگر اثر وضعی دنیوی که ندارد و برای دفع عقاب اخروی در همه عصـیان ها اسـتغفار معتبر است، ممکن است کسـی اشکال کند که کفاره ها خود واجب مسـتقل هسـتند و اسـتغفار شرط آنها نیست، اگر کسـی کفاره را ترک کند، حتی اگر از گناه توبه کرده باشد، به خاطر مخالفت امر کفاره عقاب می شود، این شبیه به تعزیر است، و دلیلی وجود ندارد که ادای این واجبات بدون استغفار، این عقاب را دفع نکند، اگر کفاره را انجام داد، عقاب اخروی مربوط به کفاره برطرف می شود، و اگر انجام نداد، به خاطر ترک کفاره عقاب می شود.

اما از معنای کفاره که مراد ساتر است، استفاده می شود که با پرداخت کفاره عقاب اخروی بر اصل گناه برداشته می شود، در آیه شـریفه أعجب الکفار نباته، کفار به زارعین که بذر را در زیر خاک پنهان می کنند، تفسیر شده، کفر مانند غفران است که

به معنای ستر است و عقاب اخروی برطرف می شود، اگر با پرداخت کفاره بدون استغفار و توبه عقاب بر اصل گناه هم برطرف شود، همان مشکل پیش می آید که احکام دین به نفع طبقه ثروتمند جعل شده است، پس، به حکم عقل و مذاق شرع استفاده می شود که باید استغفار و توبه نیز به پرداخت کفاره ضمیمه شود.

حالا درباره روایتی که به تعبیر مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی صحیحه است، چه بگوئیم؟ از این روایت استفاده می شود که چیزی غیر از استغفار لازم نیست و نتیجه آن این است که هیجده روزه و صدقه بما یطیق لازم نیست، اما کسی به این قائل نیست. مصدر این روایت کتاب علی بن جعفر است که به نام مسائل علی بن جعفر چاپ شده، نسخه ای از این کتاب به دست مرحوم مجلسی رسیده و به معاصر خود، مرحوم شیخ حر اجازه روایت داده، هر دو بزرگوار از یکدیگر اجازه دارند، و طریق شیخ حر به مسائل علی بن جعفر از ناحیه مرحوم مجلسی است، این در وسائل هست که از طریق مرحوم مجلسی نقل می کنم، نسخه ای از مسائل علی بن جعفر به دست مرحوم مجلسی رسیده، کتاب علی بن جعفر نسخه غیر مرتب داشته که به ترتیب ابواب نبوده، بعداً آن را مرتب و باب بندی کرده اند، نسخه مرتبه به بعضی از طرق و نسخه غیر مرتبه نیز به بعضی از طرق نقل شده، قرب الاسناد نسخه مرتب را نقل می کند، یکی از ناقلین عمرکی است که مرحوم کلینی به یک واسطه از عمرکی و او بدون واسطه از علی بن جعفر نقل می کند، در آن نسخه که عمرکی در طریق آن است، راوی از وی محمد بن یحیی عطار هست و در اعتبار آن حرفی نیست، و قرب الاسناد مسائل علی بن جعفر را به وسیله نوه علی بن جعفر، عبد الله بن حسن نقل می کند، این را نیز ممکن است بگوئیم که به دلیل اینکه روایت اشتهار داشته، به ملاحظه قرب الاسناد بودن و کمی واسطه این طریق را انتخاب کرده، فرضاً که در این نوه مناقشه ای باشد، اشتهار اصل کتاب کافی است. اما طریق نسخه کتاب چاپ شده به نام مسائل علی بن جعفر ناشناخته است و احیاناً در این نسخه روایاتی هست که در کافی و قرب الاسناد نیست و قبلی ها نیز مانند مرحوم علامه و مرحوم محقق که کتب حدیث را در اختیار داشتند، نقل نکرده اند، نسخه ای که معلوم نیست چه کسانی راوی نسخه هستند، به دست مرحوم مجلسی رسیده، طریق کتاب چنین است: أخبرنا أحمد بن موسی بن جعفر بن أبی العباس قال حدثنا ابو جعفر بن یزید بن نضر الخراسانی من کتابه فی سنه احدی و ثمانین و مأتین قال حدثنا علی بن حسن بن علی بن عمر بن علی بن حسین بن علی بن أبی طالب عن علی بن جعفر بن محمد، در میان این روات فقط علی بن حسن بن علی بن عمر مشخص است، عمر در این سلسله نسب عمر اشرف پسر حضرت سجاد علیه السلام است و علی بن حسن بن علی، علی عسکری است که نامش در کتب انساب هست اما نمی دانیم که ثقه یا غیر ثقه است، ولی أحمد بن موسی بن جعفر بن أبی العباس و ابو جعفر بن یزید بن نضر الخراسانی معلوم نیست که چه کسانی هستند، حتی اسم اینها را نیز در جائی ندیده ام، چنین نسخه ای به دست مرحوم مجلسی رسیده که با نسخه قرب الاسناد تفاوت دارد، و بنای حمیری نیز بر این بوده که تمام روایاتی را که از علی بن جعفر به واسطه نوه او منقول است، جمع آوری و نقل کند، بسیاری از این روایاتی که در اینجا هست، آنجا نقل نشده، کسی روایات علی بن جعفر را جمع آوری کرده، بسیاری از آنها مطابق با قرب الاسناد و بعضی از آنها بر خلاف قرب الاسناد است، الآن مسائل علی بن جعفر چاپ شده که چهارصد و سی و دو مسئله است، مصححان کتاب معادل آن چهارصد و سی و دو مسئله دیگر، روایات دیگری از علی بن جعفر جمع آوری کرده اند و به عنوان مستدرکات ضمیمه کتاب آورده اند که هشتصد و شصت و چهار مسئله می شود، این نظیر دیوان حافظ است، نسخه های جمع آوری شده از اشعار حافظ بسیار مختلف است، اهل فن می دانند که همه را نمی شود به حافظ نسبت داد، اشعاری به نام او در حین جمع آوری درج شده، چنین کتابی که در دست سابقین نبوده و روایات آن با روایات قرب الاسناد که بنای بر جمع آوری تمام

روایات علی بن جعفر داشته، اختلاف دارد، شخص دیگری که معلوم نیست چه کسی است، جمع آوری دیگری کرده، و نمی دانیم قائل أخبرنا أحمد بن موسی بن جعفر چه کسی است، افراد ذکر شده در طریق چه کسانی هستند، و مضمون روایات هم در بسیاری از موارد فتاوای شاذه ای است که با ادله دیگر سازگاری ندارد، آقایان به چنین روایتی به عنوان صحیحه علی بن جعفر استناد می کنند، در حالی که صحیحه نیست و دلیلی بر صحت آن نیست، اصل کتاب علی بن جعفر طرق خوبی دارد اما به چه دلیل این مجموعه چاپ شده به نام مسائل علی بن جعفر، صحیح باشد.

ص: ۳۵

بنابراین تعارض روایت علی بن جعفر با روایات دیگر به این شکل حل می شود.

خلاصه، اینطور به نظر می رسد که استغفار که برای همه گناهان هست، و در افطار ماه مبارک رمضان برای عجز از خصال ثلاثه، صدقه بما یطیق کافی است، این قول قائل بسیار دارد و شاذ نیست.

بحث دیگر این است که در عروه هست که اگر صدقه بما یطیق که منصوص است، نشد، ما أمکن از هیجده روز یا صدقه بما یطیق را انجام دهد، عرض کردم که مراد از این جمله این است که مرحوم سید می فرماید اگر کسی از سه چیز درجه اول عاجز شد، مخیر بین هیجده روز روزه یا عددی ممکن از شصت مسکین است، حالا اگر صدقه مد به هیچ عددی برای او ممکن نشد و در این مرحله، هیجده روز نیز ممکن نشد، چون هفده روز کافی نیست و باید هیجده روز باشد، هر کدام از هیجده روز یا صدقه بما یطیق را که مقدور شد، انجام دهد، یعنی هر مقدار از هیجده روز که مقدور است، روزه بگیرد یا هر مقدار از مد که مقدور است، صدقه بدهد، در این مرحله مد تنصیف می شود، عبارت عروه را اینگونه معنا کردم و عرض کردم که در روایتی که گفته اگر نشد، هیجده روز و اگر نشد، صدقه بما یطیق، در رتبه متقدم بر آن، شصت مسکین که تعبیر شده بود، اسمی از مد نبرده بود و گفته بود به شصت مسکین اطعام کند، اگر کلمه مد بود، ممکن بود در بعدی بگوئیم که در ما یطیق بعد نیز کلمه مد مطرح است، اما در آنجا کلمه مد نبود و عدد بود، می گوید هر مقدار از آن عدد را می تواند، در رتبه دوم به سراغ عدد می رویم و در مد تغییری به وجود نمی آید، اگر عدد نیز ممکن نشد، به سراغ تنصیف مد می رویم، با توجه به ادله، عبارت مرحوم سید را اینطور معنا کردیم.

گفته انـد دلیل کم کردن عـدد هیجـده یا تنصیـف مد، قاعده میسور است، این قاعده المیسور لا یسـقط بالمعسور، ما لا یدرک کله لا یترک کله، اذا أمرتکم بشی ء فأتوا منه ما استطعتم، قاعده عقلائی است و تأسیسی نیست.

این اشکال روشنی دارد که آقایان ذکر کرده اند، و آن این است که قاعده میسور در مرکبات استقلالی است، برآوردن حوائج مؤمنین مطلوب است، گاهی مطلوبات واجب و گاهی مستحب است، بنای عقلاء و شرع و حکم عقل این است که هر مقدار از مطلوبات شـرع که ممکن است، انجام شود، اما در مرکبات ارتباطی، کسانی که این قانون میسور را پیاده کرده انـد، می گویند اگر قـدرت داشت و جزء مفقود را انجام نمی داد، عمل کالعـدم بود و بقیه هیچ ذی صـلاح نبود، حالا عند الفقدان، بقیه اجزاء که قبلاًـ کالعـدم حساب می شـد، مصـلحتی را که در مجموع است دارا می گردد. کجا بنای عقلاء اینگونه است؟ اگر یکی از اجزاء معجون در ظرف اختیـار ده جزئی نباشـد، اثری در مـداوا نـدارد و ممکن است ضـرر نیز داشـته باشـد، اگر یکی از اجزاء مقدور نشد، آیا بناء عقلا به این است که نه جزء اثر ده جزء را پیدا می کند؟! اگر در این امور تعبدی نباشد، دلیلی بر خروج از ارتباطیت وجود ندارد و نمی توان به قاعده میسور ملتزم شد.

سؤال: اگر در واجبـات ارتبـاطی قاعـده میسور جـاری نمی شود چگونه آقایـان در واجبـات ارتبـاطی دائر بین اقل و اکثر برائت جاری می کنند با این که شاید اقل را که من بجا می آورم اصلاً مصلحت نداشته باشد.

پاسـخ اسـتاد دام ظله: این دو بحث به هم ربطی نـدارد, در بحث برائت مسأله تنجز و صـحت عقوبت مطرح است, قائلان برائت در واجبـات ارتبـاطی دائر بین اقـل و اکثر می گوینـد کسـی که مثلاًـ نه جزء را نیاورد, اسـتحقاق عقوبت دارد چون یا به خاطر خودش یـا به خـاطر این که ترک نه جزء, ترک ده جزء را به دنبال دارد به هر حال واجب ترک شـده است و اسـتحقاق عقاب دارد, ولی اگر کسـی تنها نه جزء را بیاورد هر چنـد ممکن است اصـلاً نه جزء مصـلحت نداشـته باشـد به خاطر ترک جزء دهم عقاب نمی شود, چزء دهم منجز نشده است.

ص: ۳۷

در بحث برائت ما برای نه جزء مصلحت درست نمی کنیم ولی در قاعده میسور باید اجزاء مقدوره را مصلحت دار کنیم که این امر قابل اثبات نیست.

سؤال: انجام روزه کمتر از هجده روز یا تصدق کمتر از مقدار ذکر شده هم که مصلحت دارد؟

پاسخ: صوم و صدقه ذاتاً مصلحت دارند, ولی از جهت مصلحت کفاره ارتباطی هستند و صوم کمتر از ۱۸ روز در حال اختیار کفایت نمی کند.

مرحله بعدی این است که کسی به مرحله استغفار رسید، اینطور که از ادله استفاده می شود، استغفار فقط گفتن استغفر الله نیست، گمان می کنم استغفار این است که انسان غفران را از غفار الذنوب درخواست کند، ادله استغفار ظهور اطلاقی ندارد که استغفر الله بگوید اما پشیمان نشده باشد و تصمیم دارد که در آینده نیز مرتکب شود. شخصی بود که محضر ازدواج و طلاق گرفته بود، یکی از آقایان بزرگ می فرمود به من نامه نوشته بود که من شلوغ کردم، دفتر را از دست من گرفتند و من اقدام کردم و دفتر را بازپس گرفتم و چند مرتبه این جریان تکرار شد، حالا نیز شلوغ کردم و دفتر را از دست من گرفته اند، می خواهم بروم دفتر را بازپس بگیرم و دوباره شلوغ کنم. حالا اینجا نمی شود مکلّف اینطور باشد و انتظار داشته باشد که بخشیده شود، باید ندم و پشیمانی نیز باشد، فتوا نیز همینطور است، عروه توضیح نداده اما کتب سابقین توضیح داده اند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۵ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۵

ص: ۳۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در کفاره در صورت عجز از خصال ثلاث بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در ادامه توضیح مدرک بودن یا نبودن قاعده المیسور برای عبارت عروه درباره تخییر بما أمکن از هیجده روز یا صدقه بما یطیق، در صورت عجز از صدقه بما یطیق، به منظور بررسی بود و نبود قول به جمع بین استغفار و صدقه، عبارات و اقوال فقهاء را نقل می نمایند، و سپس، این مطلب عروه را مورد بررسی قرار می دهند که بعد از استغفار، تمکن از پرداخت کفارات حاصل شود.

بعضی از آراء و احتمالاتی که گمان می کردم سابقه ندارد، بعد از مراجعه دیدم که سابقه دارد، این را که آقای خویی فرمود که بین استغفار و صدقه جمع می کنیم، شیخ در استبصار دارد، من نیز این را که در صورت عجز از مرتبه قبلی، بین استغفار و صدقه جمع می شود، قائل هستم اما می گفتم که مراد استغفاری است که شخص در تمام مراتب باید داشته باشد تا کفاره اثر خودش را داشته باشد، چه کفاره اولیه که مخیر بین سه چیز است و چه مراتب بعدی بدون استغفار فایده ندارد، ولی شیخ که در مراحل بالا اسمی از استغفار نبرده، به صدقه که می رسد، صدقه و استغفار می گوید، این ظاهرش این است که به این صورتی که می خواستم عرض کنم، نمی خواهد بفرماید، خصوصیتی در این مرحله قائل است، خلاصه، شیخ در استبصار اینگونه دارد.

در تهذیب قولی دارد که هیچکدام از این اقوالی نیست که تا حالاـ صحبت کردیم و در این کتاب های معمولی نیست، البته تهذیب در ابتدا مطلبی نقل می کند که آن مطلب برای خودش نیست، متن، مقنعه شیخ مفید است که تهذیب شرح آن است، فتوای او بعد معلوم می شود، در جمله «یدل علی ذلک»، نسبت به مقداری از عبارت مقنعه دلیل می آورد، بعضی از ی ها که فتوای خودش است، با آن عبارت مقنعه که قبلاً آورده، تطبیق نمی کند.

ص: ۳۹

عبارت تهذیب این است که «فمن لم یقدر علی واحد منها»، از این سه چیز، «یصوم ما یقدر علیه و یتصدق بما یمکنه»، هیچ اسمی از هجده روز روزه نبرده, در صوم شهرین متتابعین و اطعام ستین مسکیناً, برای کسی که قادر نشده، قاعده میسور را جاری کرده، قاعده میسور اقتضاء می کند که هر مقداری از آنها را که ممکن است، انجام دهد، قاعده میسور را در عتق رقبه جاری نکرده که بگوییم منظور از میسور از عتق رقبه، مقداری از آن را آزاد کند، در آن میسور را منطبق نکرده اما به صدقه و اطعام تطبیق داده، پس، هیجده روز اصلاً مطرح نیست.

سؤال: در اینجا «ویتصدق» با واو تعبیر شده است.

پاسخ استاد مدظله: این «واو» یا تصحیف «أو» است، در کتاب هائی که مراجعه می کردم، «واو» و «أو» به هم تصحیف شده، و یا مراد این است که این دو چیز بدل واقع می شود، به خاطر اینکه اصل مبدل آن تخییری است، این بدل آن و آن بدل آن دیگری است، علی القاعده مراد این است.

و در ادامه می فرماید «و قد قیل انه یصوم ثمانیه عشر یوماً بدلاً من العتق و الاطعام»، مختار ایشان این نیست، ایشان با عجز از

خصال ثلاث به سراغ قاعده میسور رفته است.

مرحوم شـیخ مفید نیز اینگونه به سراغ قاعده میسور رفته که اگر عاجز شد، هیجده روز متتابعات لکل عشره مساکین ثلاثه أیام، بعد از این به سـراغ قاعده میسور رفته، «فان لم یقدر علی ذلک فلیتصدق بما أطاق أو فلیصم ما استطاع، بذلک جائت الاثار عن آل محمـد صـلی الله علیه و آله»، ایشـان می گویـد آثار اینگونه است که در مرحله بعـد از هیجـده روز: فلیتصـدق بما أطاق أو فلیصم ما استطاع. هم در صدقه و هم در صوم سراغ قاعده میسور رفته است.

ص: ۴۰

مرحوم سید مرتضی در جمل العلم نیز همینطور دارد، می گوید «فلیصم ثمانیه عشر یوماً متتابعات فان لم یقدر تصدق بما وجد و صام من استطاع»، من حدس می زدم که أو صام من استطاع باشد که مطابق با تعبیر مرحوم شیخ مفید باشد، بعد دیدم که مرحوم ابن براج در شرح جمل العلم همین عبارت را با «أو» نقل می کند و بعد می گوید آن که نقل کرده، فکما ذکره، مطلب همینطور است، و لا خلاف بین أصحابنا فی جوازه و صحته.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : جمل العلم مستقل را نگاه نکردم، جمل العلم در ینابیع را نگاه کردم که این اشتباه زیاد دارد، ممکن است جمل العلم مستقل «أو» داشته باشد.

البته مطلب مرحوم ابن جنید صحیح نیست و اینطور نیست که «لا ـ خلاف» باشد، خلاف بسیار است، مرحوم شیخ در جاهای دیگر به گونه ای دیگر دارد، از مرحوم ابن جنید و مرحوم صدوق به گونه ای دیگر نقل شده، اصلاً مرحوم صدوق هیجده روز را نگفته و تصدق ما یطیق گفته، علی ای تقدیر، سابقین در نحوه پیاده کردن قاعده میسور اختلاف بسیار دارند که بعد از خصال ثلاث است یا بعد از بدلی است که شرع تعیین کرده و آن بدل یک یا دو چیز است، به همین جهت اجماع را نمی توانیم کشف کنیم، آن که اجماعی است، این است که در درجه اول خصال ثلاث کفاره است، حالا ـ اینکه مخیره یا مرتبه است، اختلافی است، اما اینکه خصال ثلاث بدل خاصی دارند یا ندارند، بسیاری از کتاب ها مانند کافی مرحوم ابی الصلاح اصلاً بدل ذکر نکرده اند، مرحوم سلار در مراسم می گوید کفارات همین ها است که من می گویم، بدل ذکر نکرده، بسیاری از کتاب ها استغفار ننوشته اند، اینکه تقریباً بدلیت استغفار تقریباً مسلم شده، از شرایع به بعد است و شیوع پیدا کرده، در قبلی ها به طور مقطوع نیست، بعضی دارند و بسیاری حتی استغفار نیز ندارند.

حالا منظور این است که اگر در مورد روایت علی بن جعفر که آقایان تعبیر صحیحه می کنند، اشکال سندی نکنیم، اخذ به روایت هیچ محذوری ندارد, ما می گوییم خصال ثلاث بدل الزامی ندارد, منتها استغفار که دستور عام دارد، هست، آن روایات یتصدق بما یطیق از باب استحباب و افضلیت است، و این خلاف اجماع نیز نخواهد بود، به خاطر اینکه بسیاری از قدماء اصلاً غیر از خصال ثلاث را ذکر نکرده اند. اما به نظر مختار سند روایت اشکال دارد، و برای کنار گذاشتن وجوب تصدق بما یطیق دلیلی وجود ندارد و حدود هیجده نفر از قدیم و جدید قائل به یتصدق بما یطیق هستند، از قدماء، مانند مرحوم ابن جنید و مرحوم صدوق و ظاهراً مرحوم کلینی و مرحوم شیخ و مرحوم یحیی بن سعید در جامع قائل هستند.

بحث دیگر این است که درباره استغفار عبارتی در عروه دارد که در مرحله آخر استغفار است و اگر بعد از کفارات دیگر تمکن پیدا کرد، باید کفارات را بپردازد. بحث این است که اگر این بدل قرار گرفته، طبعاً باید مجزی باشد، چگونه ایشان اینگونه تعبیر می کند؟

مرحوم آقای حکیم می فرماید که اگر کفارات را واجب فوری ندانیم، در اینطور موارد که لم یقدر گفته می شود، ظهور اولی این است که اگر کسی در ظرف واجب و ظرف عمل تمکن نداشت، به مراحل بعد تنزل پیدا می کند، نظیر آیه شریفه «ان لم تجدوا ماءاً فتیمموا صعیداً طیباً» که آقایان می گویند بین الحدین موظف هستید که نمازی با وضو بخوانید، حالا که بین الحدین آب ندارید، تیمم کنید، اگر وقت عمل موسع است، در تمام وقت وسیع مراد است، بنابراین، اگر کسی استغفار کرد و بعد تمکن پیدا کرد، باید کفایت نکند، به خاطر اینکه در ظرف عمل بنابر وسعت وقت پرداخت کفارات باید مجزی نباشد، اینطور نیست که فقط استغفار مجزی نیست، اگر غیر از استغفار، مراتب بعدی را انجام داد و بعد نسبت به مراتب قبلی تمکن پیدا کرد، باید مرتبه قبلی را انجام دهد. بعد ایشان می فرماید ولی قرینه ای در کار است که باید از این ظهور اولی رفع ید کنیم، و آن این است که بسیار نادر است که تا آخر عمر به تصدق بما یطیق قدرت نداشته باشد، لذا در اینجا مراد عجز مستقر تا آخر عمر نیست و مراد یا عجز عرفی است، چه اماره داشته باشد و چه نداشته باشد، یا بگوئیم عجزی که اماره بر تمکن نداشته باشد، و بعد مطلب دیگری می فرماید.

در این ی کلام ایشان مناقشه ای وجود دارد، و آن این است که اولاً، عرف به حمل مطلق به فرد نادر، مساعد نیست، اما اگر حکم متعرض فرد نادر است، اینجا نمی توانیم بگوئیم نباید حکم متعرض فرد نادر باشد، اگر بخواهیم مطلق انسان را به خنثی حمل کنیم، عرفی نیست، اما مسائلی که می خواهند درباره خنثی بیان کنند، حکم در مورد خنثی و فرد نادر است و این عرفی است. و ثانیاً، اینکه ایشان می فرماید به خاطر اینکه نادر است، باید این حرف را بزنیم، در عجزی که اماره عرفی بر تمکن مادام العمر نباشد، اینکه اگر اصل آن نادر باشد، ثبوتاً کسی باشد که به صدقه بما یطیق مادام العمر قدرت نداشته باشد، نسبت به این موردی که اماره امکان برای او نباشد، نادرتر می شود و ممکن است اصلاً هیچ موردی پیدا نشود، در همه موارد اماره این مطلب هست که تا آخر عمر مقداری امکان هست، اگر اصل آن نادر باشد، نداشتن اماره نادرتر است. اینجا می خواهم فرمایش ایشان را حمل به صحتی بکنم، ایشان بعد تعبیری دارد و می فرماید عجز عرفی مطلقا أو مع عدم الظهور، ایشان می خواهد به عجز عرفی قید بزند، می فرماید عجز عرفی هر جا باشد یا مقیداً به صورتی که اماره ظهور نباشد، به خاطر اینکه ایشان می خواهد بفرماید که در بعضی از موارد عجز عرفی، امکان بعدی هست، بگوئیم آن موارد کافی نیست، در مواردی که عرفاً عاجز باشد و اماره ای بر تمکن نیز نباشد، در آنجا مراتب بعدی نسبت به مراتب قبلی بدل قرار می گیرد، مراد این باشد و ظاهر نیز همین است و مراد در تمام عمر نیست.

ص: ۴۳

ایشان عجز عرفی را توضیح نداده، بعد از اینکه ایشان فرض کرده که موضوع حکم عبارت از استغفار یا کفارات دیگر مادام العمر است و می فرماید ظهور اینکه اگر قادر نشدید، این است که در ظرف واجب قادر نشدید، اینجا مراد از عجز عرفی چیست؟ به نظر می رسد که مراد ایشان این است، اینجا مثالی عرض کنم، اگر امام معصوم به کسی خبر دادند که تا زمان معینی زنده می ماند و قدرت نیز خواهد داشت و او به این خبر یقین پیدا کرد، اگر به چنین شخصی گفته شد اگر متمکن باشی، فلان کار را انجام بده، و فرض این است که این کفارات موسع است و تا آخر مجزی است، به چنین شخصی که یقین دارد بیست سال دیگر می تواند این کار را انجام دهد، آیا در اینجا نیز عرف می گوید که انجام مرتبه بعدی در حال حاضر کافی است؟ ممکن است ایشان بخواهد بگوید در مواردی که اماره ظاهر است که بعداً متمکن خواهد شد و مشکلی ندارد، کافی نیست، اما اگر نمی داند که تا آخر متمکن می شود، در بسیاری از موارد عجز اینگونه است، اگر در عجز عرفی قطع داشته باشد که بعداً تمکن پیدا خواهد کرد، به مراحل بعدی تنزل پیدا نمی کند، و اگر قطع

ندارد و به حسب جریان عادی به مقدار مدت متناسب با عمل مورد نظر عاجز است، مدت عجز نسبت به هر چیزی به تناسب خودش توسعه و تضییق پیدا می کند، گاهی عجز در مدت پنج روز و گاهی پنجاه سال است، مراد ایشان از عجز عرفی مقدار متعارف است، در اینطور موارد تا آخر عمر نمی گوید و مدت کوتاهی نیز نمی گوید، مراد بین بین است.

به ذهن می رسد که می توانیم عجز عرفی را در باب ظهار بگوئیم، چون اثر ظهار عدم جواز مباشرت است، اینجا عجز مادام العمر نیست و مقداری است که عدم مباشرت در آن مدت قابل تحمل نیست و حرج وجود دارد. خلاصه، می توانیم بین ظهار و موارد دیگر فرق بگذاریم و اینطور نیست که مرحوم آقای حکیم فرموده که می توانیم از ظهار به موارد دیگر تعدی کنیم، در باب ظهار خصوصیتی دارد که در موارد دیگر نیست. ممکن است در غیر باب ظهار بیش از مقدار حرج ملاك باشد, حال ممکن است مطلبی ادعا کنیم و آن این است که بگوئیم حکم ثبوتی دائر مدار عجز مادام العمر است که اگر شخص بداند عمر او وفا می کند و می تواند کفاره را بدون حرج و بدون مشکل انجام دهد، اینجا این کفارات کافی نیست، فرض نیز این است که در حال حاضر پرداخت کفاره لازم نیست و موسع است، اما در متعارف موارد که قدرت ندارد، به حسب متعارف باید حکم قابل اجرا باشد، مثال اخبار معصوم به بقاء عمر را نمی توان معیار برای این احکام قرار داد. این که نشد، همان انسداد صغیر مطرح می شود که از جعل حکم معلوم می شود که یا ثبوتاً یا اثباتاً موضوع حکم وسعتی دارد، در اینطور موارد می توانیم بگوئیم که موضوع حکم اثباتاً توسعه دارد، اگر به وسیله اخبار معصوم اثباتاً یقین به بقاء عمر دارد، به دلیل اینکه کفاره آنی نیست، این کفاره فعلاً کافی نیست، اما در متعارف موارد که در اکثر قریب به اتفاق آنها نمی داند، اثباتاً کافی است، وظیفه فعلی او همین است که استغفار کند و استغفار کافی است، و اگر به طور نادر بعد قدرت پیدا کرد، به دلیل اینکه اجزاء ثبوتی نیست، باید بپردازد، در یقین در اثر اخبار معصوم اثباتاً نیز کفایت نمی کند، در متعارف موارد اثباتاً اشکالی ندارد و عجز صدق می کند اما حکم ظاهری است که اگر بعد تمکن حاصل شد، باید کفارات را بپردازد و استغفار کفایت نمی کند، اینکه مرحوم آقای حکیم از روایت ظهار استفاده حکم ظاهری کرده، درست نیست و از روایت ظهار نمی توانیم حکم ظاهری کلی استفاده کنیم، به خاطر اینکه تحمل در ظهار ثبوتاً حرج دارد، در موارد دیگر به حسب حکم واقعی می گوئیم معیار این است که هر وقت متمکن شد، اما به حسب پیاده کردن، به دلیل اینکه در نوع موارد شخص نمی داند که قادر هست یا نیست، عجز عرفی کافی است و مقداری که عرف عجز حساب می کند، کفایت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۸ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه، استاد دام ظله، به مسئله تبرع کفاره از حی و میت پرداخته، ابتدا، لزوم و عدم لزوم پرداخت کفاره از مال اشخاصی که کفاره بر آنها لازم است، و سپس، لزوم و عدم لزوم مباشرت خود این اشخاص در پرداخت کفاره را مورد بررسی قرار می دهند.

«یجوز التبرع بالکفاره عن المیت صوماً کانت أم غیره، و فی جواز التبرع بها عن الحی اشکال و الاحوط العدم خصوصاً فی الصوم». در جواز تبرع به کفاره اشکال و اختلافی نیست و روایات فراوانی دارد، اما تبرع از طرف زنده مورد بحث است. در مراد از تبرع دو احتمال وجود دارد که یکی از آنها معنای ظاهر است ؛ احتمال اول که ظاهر لفظ تبرع است، این است که بدون اذن انجام گیرد، و احتمال دوم این است که با مال متبرع انجام گیرد گرچه با اذن طرف باشد.

مرحوم سید در تبرع از زنده احتیاط کرده و فرموده خصوصاً در باب صوم احتیاط در ترک است. در مسئله سه قول وجود دارد ؛ قول اول این است که مطلقا تبرع جایز است، این قول از مرحوم شیخ در مبسوط و مرحوم علامه نقل شده است. قول دوم این است که مطلقا ممنوع است، مرحوم صاحب مدارک قائل به این قول است و مرحوم صاحب جواهر نیز به مشهور نسبت داده است. قول سوم این است که در صوم مشروع نیست و در عتق و اطعام جایز است، مرحوم محقق به این قائل است.

ص: ۴۶

مرحوم آقای خوئی می فرماید این مسأله ابحاثی دارد و به طور منظم و مرتب ی به ی بحث می کند، یکی این است که اشخاصی که کفاره بر آنها لازم است، آیا باید از مال خود کفاره بپردازند یا اگر به اذن دیگری شد، از مال دیگری نیز می توانند کفاره خود را بپردازند؟ می فرماید در عتق و اطعام، اطلاقات اقتضا می کند که پرداخت از مال خود لازم نباشد و پرداخت از مال دیگری با اذن او اشکالی ندارد، و به دلیل اینکه اطلاقات اقتضا می کند که قیدی نباشد، اگر قصد قربت معتبر باشد، می تواند قضد قربت کند. در باب عتق شبهه ای هست که از مال دیگری عتق حاصل نمی شود، در روایات هست که «لا عتق الا فی ملک»، و بنابراین، با اذن دیگری نیز باشد کفایت نمی کند، اما ایشان می فرماید این نیز بر بطلان این عتق با مال دیگری دلالت نمی کند، به خاطر اینکه در مسائل مالی مانند عتق و اطعام بناء عقلاء هست که لازم نیست انسان بالمباشره مال خود را به دیگری بپردازد و بالتسبیب نیز جایز است، با وکالت و با اذن نیز جایز است، عتق بالتسبیب و با اذن دیگری، عتق فی ملک است و مالک این عتق را انجام داده، این روایت صورت مأذون را نفی و ابطال نمی کند.

ولی صحبت این است که در موارد تسبیب که عمل به امر مکلف انجام شده و نیز در وکالت اگر موضوع در وکالت مشخص باشد بحثی نیست، در این موارد، عمل به موکل و آمر نسبت داده می شود، اما در جائی که مالک ممکن است نسبت به انجام انفاق مالی بی اطلاع یا بی تفاوت باشد، و عامل به دلیل اینکه اجازه کلی در تصرف مال مالک داشته، این انفاق مالی را انجام

داده است، اینجا که تسبیب نکرده و فقط مانع نشده و مؤاخذه نکرده، صحت انتساب به مالک علی نحو الحقیقه ندارد، اذن کفایت نمی کند و تسبیب غیر از اذن است، تسبیب همان امر است و توکیلات مطلق نیز نیست، در مورد توکیل در مورد خاص تسبیب گفته می شود. منتها بعید نیست با سیره عقلاء بگوئیم حصر در روایت معلوم نیست حصر حقیقی و حتی در مقابل اذن باشد، به خاطر اینکه بنای عقلاء در توسعه و تضییق مفاهیم و فهم نحوه حصر دخالت دارد، به دلیل اینکه عقلاء اذن را در مالیات کافی می دانند، این تعبیر در روایت در مقابل یکی از این دو جهت است که یا کسی بدون اذن بخواهد عتق کند, بگوید عبدی در سختی بسر می برد، او را آزاد کنم، یا بگوید که الآن ملک من نیست اما انشاء عتق می کنم و بعد آن را می خرم، در باب بیع مفاد روایت «لا تبع ما لیس عندک» همین است، در عتق نیز چنین عتقی صحیح نیست، در این دو جهت عتق صحیح نیست و در و روایت لاعتق الا فی ملک مقابل عتق مأذون نیست.

ص: ۴۷

مطلبی اینجا هست که مورد توجه قرار نگرفته، و آن این است که اگر در جعل این کفارات صرفاً این مورد توجه شارع باشد که به فقراء و مساکین خدمتی شده باشد، ممکن است گفته شود که عتق یا اطعام مأذون جایز است، و اگر کفارات نوعی مؤاخذه باشد و به همین جهت کفاره افطار ماه مبارک رمضان با سایر افطارها تفاوت دارد و افطار عن عذر یک مد کفاره دارد و در ماه مبارک رمضان شصت مد است، لذا از مال دیگری مؤاخذه صدق نمی کند، به دلیل این احتمال، مشکل است بگوئیم اطلاقات ظهور دارد، بعضی از موارد اطلاقات هست که یقیناً کسی نمی تواند آن را قائل شود و فی الجمله انصراف دارد، بر عهده کسی عتق رقبه هست و به دلیل افطار ماه رمضان، همین عتق رقبه بر عهده دیگری نیز آمده، یقیناً اطلاق از این انصراف دارد که یک رقبه از طرف هر دو نفر به عنوان فاعل بالتسبیب و فاعل بالمباشره آزاد شود، خلاصه، در اینجا جای تأمل هست که با مال دیگری عتق کند و کفاره خود را بپردازد، لذا به نظر مختار باید مسأله را داخل اصل عملی قرار داد، گرچه ممکن است حکمتاً حتی این مصداق جایز باشد, چون به حسب نوع چنین موردی پیدا نمی شود که با مال دیگری عتق کند، محتمل است که این عقوبتی که اینجا هست، به حسب نوع موارد است، همه جا عقوبت نیست و این صحیح باشد، و محتمل نیز هست که با اذن صحیح نباشد و باید از مال خود شخص باشد، لذا به نظر می رسد که اطلاقات مشکل است, بلکه مسأله از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است.

ص: ۴۸

بحث دیگر این است که مرحوم آقای خوئی می فرماید آیا در انجام عتق و اطعام مباشرت صاحب کفاره لازم است؟ ایشان می فرمایـد این را در جای دیگری ذکر کردم که در دو جا مباشـرت معتبر نیست و در بعضـی موارد دیگر قاعـده اقتضای مباشـرت می کند. یکی از دو جا که مباشـرت لازم نیست، مطلق امور اعتباری مانند عتق است که بالوکاله نیز صـحیح است. در امور غیر اعتبـاری تکوینی، در یـک مورد بنای عقلاء اعم از مباشـرت و تسبیب است و آن مسـئله قبض و اقباض و اعطاء و اخـذ و اطعام است، در این قسم از امور تکوینی نیز کافی است، اما در امور تکوینی دیگر توکیل جایز نیست. در نتیجه، در این مسـئله، اعطاء به ستین مسکین و عتق رقبه اشکالی ندارد که مباشرت نباشد، اما در صوم طبق قاعده نمی توان توکیل کرد.

ولی در این دو جا دلیل بر عـدم لزوم مباشـرت نیست، هیچ دلیل کاملی وجود ندارد که در تمام اعتباریات قانون اقتضا کند که توکیل جایز باشد، و همچنین این نیز که در تمام غیر اعتباریات تکوینی غیر از موردی که ذکر فرمود، جایز نیست، تمام نیست، یکی از امور اعتباری احرام است، نفس محرم شـدن و ممنوع شـدن تشـریعی و حرام شـدن عده ای از امور، اعتباری است، این محروم شـدن خـارجی از این امـور است که تکـوینی است، اگر بگویـد تو به جـای من محرم بشو، قاعـده اقتضـا نمی کنـد که بگوینـد عرفاً صـدق می کنـد که این شـخص محرم شـده، این نظیر این است که بگویـد تو به جای من نماز بخوان، در مسـئله ایجاد محرمیت بین دو نفر نمی شود کسی بالمباشره به وسیله

تسبیب دیگری محرم شود، پس، چنین اصل کلی در اعتباریات وجود نـدارد که بالتسبیب نیز می توان انجام داد، امور اعتباری مختلف است. در غیر امور اعتباری که ایشان نماز و روزه را مثال می زنـد، اگر می خواهید زندانی را از زندان نجات دهید، به وسیله فعالیت های مختلفی که انجام می دهید، او را نجات می دهید، اینطور نیست که فقط زندانبان نجات دهنده باشد، بر شما نیز که فعالیت های مقدماتی اداری و غیر اداری را انجام دادید، نجات دهنده صدق می کند، از شـما صـحت سلب ندارد، اگر دستور دهد و کسی را واسطه کند که مؤمنی را ایذاء کند، بر دستور دهنده و مسبب نیز ایذاء کننده مؤمن صدق می کند، و در ماننـد نمـاز و اکـل که مثال می زنـد که تسبیب جایز نیست، بین مفاهیم خلط می شود، مفهوم اکل عرفاً این است که در معـده شخص غذائی وارد شود، به همین جهت، اگر دیگری خورد، بر این اکل صدق نمی کند اما دیگری به دستور مکلّف در دهان و معـده خود مکلّف غـذا وارد کند، در اینجا به خود مکلف اکل نسبت داده می شود. خلاصه, به نظر می رسد که این ضابطه ای که مرحوم آقای خوئی فرموده، در هیچ طرف تمام نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۹ مهر ماه ۸۸/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تبرّع کفاره از حی بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بنابر تفصیل و تفاوت بین عتق و اطعام با صیام در جواز توکیل و عدم لزوم مباشرت صاحب کفاره، جواز تبرع را مورد بررسی قرار می دهند.

ص: ۵۰

خلاصه عرایض دیروز این است که این مطلبی که مرحوم آقای خوئی فرموده بود که امور اعتباری عموماً توکیل بردار است و امور تکوینی در قبض و اقبـاض و اعطـاء و اخـذ توکیـل بردار است و در سـایر امور تکوینی ماننـد اکـل و شـرب توکیـل بردار نیست. این مسئله به دلیل اینکه برهانی نیست و نیاز به اسـتقصاء مصادیق دارد و چنین استقصائی در تمام مصادیق بسیار دشوار است، نمی توان چنین ادعائی را که ایشان فرموده، پـذیرفت و آنچه ایشان فرموده در هیـچ طرف آن کلیت نـدارد و در بعضـی امور نیز خلط واقع شـده همچون خوردن, از شواهـد خلط واقع در این مثال این است که بین خوردن و خورانـدن به حسب فهم عرفی فرق است اگر کس دیگری را به خوردن وادار کند, نمی توان به وادارکننده فعل خوردن را نسبت داد ولی اگر کسی با واسطه به دیگری غـذایی بخورانـد, حقیقه فعل خورانـدن به او نسـبت داده می شود با این که هم خوردن و هم خورانـدن فعل تکوینی است, فارق این دو این است که محقق خوردن وارد شدن غذا در معده خورنده است که در جایی که کس دیگری را وادار می کند چنین چیزی تحقق نیافته است.

حالا اگر برای توکیل تفصیل قائل شدیم که قائل نیز هستیم و خارجاً نیز اینگونه است که شخص می تواند دیگری را در عتق و اطعام توکیل کند و این کافی است و در روزه نمی تواند و کافی نیست، این مسـلم است که این تفاوت در توکیل وجود دارد، امـا آیـا تبرع نیز جـایز است؟ به نظر می رسـد که تبرع جـایز نباشـد و وجهی برای آن نیست، وجهی که مرحوم آقـای خوئی و آقایان ذکر می کنند، این است که می گویند باید عمل به نحوی به خود شخص اضافه داشته باشد و بالاخره او فاعل بالمباشره

یا بالتسبیب باشـد، شـخص با توکیل فاعل بالتسبیب می شود اما در تبرع که ممکن است متبرع عنه بی اطلاع باشـد، عملی از او صادر نشـده و فاعل بالتسبیب نیز نیست، بعضـی جاها ممکن است خلط شود، بعضـی جاها ممکن است بگوید این کار را انجام بده، انسان به تناسب حکم موضوع می فهمد که خطابی که به شخص می شود، خصوصیتی در شخص نیست و خطاب به او به جهت این است که مسـئولیت این کـار بـا او است، اگر به وسـیله دیگری نیز حاصـل شود، آن هـدف حاصل شـده، بسـیاری از تکالیف مادی مانند وظیفه مالی ولد اکبر نسـبت به پدر از این قبیل است، این دلیل می خواهد و اگر دلیلی بر خلاف قائم نشد، فقط مسـئولیت نیست، شـخص باید مباشـرتاً یا تسبیباً فاعل باشد، تبرع که اینگونه نیست، کفایت نمی کند مگر اینکه مانند باب حج دلیل خاصی قائم شود، در باب حج نسبت به میت و مستحبات و زیارات دلیل قائم شده است.

ص: ۵۱

اما مطلبی در فرمایشات آقایان نیست، و آن این است که اگر کسی ظهور امر در فاعلیت را نگوید که فاعل خصوصیت داشته باشد، اما در عین حال، وجه دیگری هست که اقتضا می کند که همه اقسام تبرع باطل باشد، و آن این است که صوم عبادت است و عبادت باید قربی باشد و موجب استحقاق ثواب و لو عرفی باشد، کسی که کاری انجام نداده و دیگری از طرف او آورده، هیچ استحقاق ثوابی ندارد، اگر در توصلیات بگوئیم که لازم نیست فاعل باشد و حصول متعلق کافی است اما در عبادات این را نمی گوئیم و اگر اذن هم بدهد، آنجا قصد قربت نیز می خواهد، اگر اذن دهنده نسبت به انجام عمل، بی تفاوت باشد فایده ای ندارد، اگر به حصول شیئی مایل باشد و به آن جهت اذن داده که قرب بخواهد بیاورد، در این صورت عمل عبادی انجام شده با اذن او صحیح است، این نسبت به صوم بود. و نسبت به عتق و اطعام، اگر به دلیل روایات وارده، اعتبار قصد قربت را درباره عتق فرض کردیم، اما در اطعام، ادله عامه هست که در صدقه قصد قربت معتبر است، مورد بحث است که آیا دلیل داریم که در زکات قصد قربت معتبر باشد؟ در کتب و جواهر دلیل معتنا بهی ذکر نشده و ادله ای مانند «انما الاعمال بالنیات» و «لکل امرء ما نوی» ذکر شده که توصلیات و تعبدیات در این جهت مشترک است، و در عروه که دیده آن ادله تمام نیست، به اجماع استناد کرده است، و مرحوم آقای داماد که اینجا را بحث می کرد، فرمود که روایت صحیحه داریم که می فرماید «لا عتق الا بنیه و لا صدقه الا بنیه»، در هر دو قصد قربت معتبر است. ممکن است کسی در این روایت مناقشه کند که مراد از نیت، قصد عنوان است و قصد قربت نیست، در بسیاری از توصلیات مانند اداء دین و تعظیم نیز قصد عنوان معتبر است. روایت بهتر از این نیز هست که ایشان آن را ذکر نفرمود و در آن این مناقشه راه ندارد، در روایت صحیحه به طور متعدد وارد شده که «لا یجوز عتق و لا صدقه الا ما ارید به وجه الله و ثوابه».

سؤال: آیا نمی توان به آیه «و ما آتیتم من زکاه تریدون وجه الله فاولئک هم المضعفون» برای اعتبار قصد قربت در زکات استدلال کرد.

پاسخ استاد مدظله: استدلال به این آیه هم به ذهن من آمده بود ولی این استدلال صحیح نیست, چون در این آیه اضعاف مترتب بر قصد قربت شده اضعاف مراتب بالای بهشت است, در این مراتب قصد قربت بی تردید دخالت دارد, ولی آیا بدون قصد قربت اسقاطا فی الذمه نمی شود و مکلف از جهنم نجات پیدا نمی کند از این آیه استفاده نمی شود به تعبیر دیگر در توصلی هم برای بهشتی شدن قصد قربت معتبر است, ولی اگر قصد قربت نباشد عمل صحیح نیست و مکلف از جهنم نجات نمی یابد از این آیه استفاده نمی شود.

منتها در تطبیق این روایت در مسئله جاری دو اشکال وجود دارد ؛ یکی این است که صدقه تعبیر شده که یکی از معانی آن در نزد لغویین و مورخین خصوص وقف است، متولی صدقات رسول الله صلی الله علیه و آله متولی اوقاف آن حضرت بوده است، صدقه در خصوص وقف بسیار اطلاق شده، لذا در این روایت احتمال هست که همین وقف مراد باشد. دوم این است که این تعبیر عروه است که می فرماید یتصدق عنه، اما در روایت اطعام ستین مسکین دارد و صدقه به کار نرفته است.

سؤال: در روایت عبدالله بن سنان «فلم یجد ما یتصدق به علی ستین مسکیناً» وارد شده است؟

پاسخ استاد مدظله: اگر این روایت با روایت دیگر عبدالله بن سنان یکی باشد, در نقل دیگر لفظ صدقه ندارد بلکه «یطعم ستین مسکیناً» ذکر شده است.

ص: ۵۳

به هر حال دلالت روایت «لایجوز عتق ولا صدقه الا ما ارید به وجه الله و ثوابه» هم بر اشتراط قصد قربت در صحت عمل محل تأمّل است, آیا واقعاً اگر کسی انفاق کند به ویژه در انفاق به فقراء مطلوب شارع حاصل نشده است, شاید مراد از جواز در این روایت این است که صدقه ای که به قصد قربت نباشد ثواب به آن تعلق نمی گیرد, در صورت ریا اگر چه خدمتی به فقراء شده برای آخرت فایده ای ندارد ولی ممکن است دین او ادا شده باشد, این تأمل در این روایت هست.

و اگر تردید کنیم که آیا این کفاره ها تعبدی یا توصلی است، این بحث کلی مطرح می شود که در شک بین اینکه واجبی تعبدی است و قصد قربت معتبر است یا توصلی است و بدون قصد قربت نیز حاصل است، آیا بگوئیم مقتضای اطلاقات توصلی بودن است یا بگوئیم دوران بین تعیین و تخییر است و به وسیله اصل برائت حکم به توصلی بودن کنیم یا مانند مرحوم آخوند بگوئیم که منکر اطلاقات است و می گوید در شک در توصلی و تعبدی مقتضای قاعده اشتغال است؟ مرحوم آخوند در وجه اختیار اشتغال می فرماید چون فرق بین مورد اشتغال و برائت این است که اگر شک در ثبوت تکلیف کردیم که آیا شارع تکلیفی کرده، اینجا مقتضای اصل برائت است، اما اگر تکلیفی متوجه شده و شک در سقوط تکلیف باشد، مقتضای اصل اشتغال است، نظر مرحوم آخوند این است که قصد قربت تحت الامر نمی تواند داخل شود و آمر نمی تواند امر کند که قصد قربت کنید، چون دخالت قصد قربت به حکم عقل است، بعد از اینکه عقل متوجه شد که این در غرض مولی دخالت دارد و بدون قصد قربت غرض حاصل نمی شود، عقل حکم می کند که به دلیل اشتغال یقینی، نیاز به برائت یقینی دارد، ایشان بنابر این مبنا می گوید شک در سقوط است، بنابراین، باید احتیاط کنیم، این بحث کلی مفصلی است و بر فرض پذیرش فرمایش مرحوم آخوند که اینجا شک در سقوط است، این مورد بحث است که آیا شک در سقوطی که وظیفه مولی هست که بیان کند یعنی در شبهات حکمیه نیز حکم مسأله همینطور است؟ در شبهات موضوعیه مانند احترام به زید در صورت شک در سقوط و محصل تکوینی عرفی، بلا اشکال اصل اشتغال است، اما شک در محصل شرعی باشد که چیزی است که شرع باید تعیین کند که محصل چیست، آیا اینجا نیز در شک در محصل باید قائل به اشتغال شد؟ این مورد بحث است، بعضی گفته اند که شک در محصل شرعی مانند شک در ثبوت است که آنجا نیز اصل برائت است، این به آن بحث مبتنی است، این بحث تمام شد.

ص: ۵۴

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۲۰ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تبرع کفاره از حی و میت بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در تکمیل بحث جواز یا عدم جواز تبرع، دلیلی برای اثبات عبادیت کفاره ارائه می نمایند، و سپس، مسئله تأخیر در پرداخت کفاره را مورد بررسی قرار می دهند.

دیروز یکی از آقایان سؤالی مطرح کرد که در واجب مخیر که وفاقاً با مرحوم آقای خوئی می گوئیم واجب جامع بین افراد است، حالا اگر بعضی از افراد جامع عبادی و تعبدی و بعضی توصلی و غیر عبادی باشد، در اینجا چه باید گفت؟ این پاسخ ساده ای دارد و آن این است که جامع با وصف جامعیت و بدون خصوصیت در خارج موجود نمی شود، به حسب انتخاب خارجی هر کدام را اختیار کند، اگر قصد قربت لازم داشته باشد، قصد قربت می کند.

راه دیگری برای اثبات عبادیت کفاره هست که راهی روشن تر است و مبتنی به آن مبانی و مقدمات نیست، و آن این است که امور در خارج دو گونه است، امور قصدی و غیر قصدی، امور قصدی مانند اداء دین ممکن است تعبدی نباشد و توصلی باشد، با پرداخت به طلبکار برای دفع مزاحمت او ذمه انسان بری ء می شود، قصد عنوان و قصدی بودن ملازمه ندارد، اما در بعضی از عناوین قصدیه، لازمه قصدی بودن عنوان تعبدیت است، در باب اداء دین ربطی به دین ندارد و کسانی که دین ندارند نیز قوانینی درباره بری ء شدن و نشدن ذمه دارند، اما بعضی چیزها مانند خمس و زکات، مدیون شدن یا نشدن آن را شرع آورده، باید انسان آن عنوان شرعی را قصد کند تا اداء شود، انسان باید قصد کند که این را که شرع به عنوان خمس یا زکات به ذمه من گذاشته، اداء می کنم، همین ارتباط با شرع است و تقرب و قصد قربت است، کفارات از عناوین قصدیه است، به خاطر اینکه انسان ممکن است کفاره را به عنوان کفاره پرداخت نکند و اطعام ستین مسکین را به عنوان اینکه کار خوبی است، انجام دهد، اگر انسان بخواهد به عنوان کفاره بپردازد، باید قصد کند که ذمه من شرعاً مشغول شده و برای بری ء شدن از این مشغول الذمه شرعی کفاره بپردازد، همین قصد قربت است، و اینجا به خاطر اینکه چیزهائی است که دو حالت برای آن پیدا می شود، باید قصد کرد و عناوین قصدیه می شود، تعظیم کردن از عناوین قصدیه است، برای خاطر اینکه ممکن است انسان برای برداشتن چیزی از زمین یا برای اکرام و احترام به دیگری خم شود، با قصد یکی از این عناوین تمییز ثبوتی پیدا می کند، بخواهد کفاره حساب شود، ثبوتاً احتیاج دارد قصد کند تا کفاره واقع شود و ترجیح بلا مرجح نشود.

ص: ۵۵

سؤال: در قصد قربت علاوه بر اصل ارتباط با شرع, خالص بودن قصد هم معتبر است. این بیان لزوم خالص بودن قصد قربت را اثبات نمی کند, ممکن است کسی عنوان شرعی را قصد کند ولی عنوان شرعی, تمام العله برای عمل او نباشد, جزء العله آن انگیزه غیر الهی باشد.

پاسخ استاد مدظله: بله این شبهه است, ولی در بحث کفاره نفس کفاره بودن اقتضاء می کند که قصد الهی خالص باشد. بحث

آینده در عبادیت کفاره نیز دخالت دارد.

«من علیه کفاره اذا لم یؤدها حتی مضت علیه سنین، لم تتکرر» دلیلی بر تکرر وجود ندارد، این بحثی ندارد.

«الظاهر أن وجوب الکفاره موسع فلا تجب المبادره الیها، نعم لا یجوز التأخیر الی حد التهاون». ایشان می فرماید ظاهراً پرداخت کفاره از قبیل واجبات موسعه است و ظاهر کلام ایشان این است که موقت نیست و فوری نیز نیست، اما تأخیر تا حد تهاون جایز نیست، این را توضیح نداده که تهاون با چه چیزی حاصل می شود.

به گونه ای می توان تهاون را معنا کرد که در نتیجه، برای اشکالی که مرحوم آقای خوئی به کلام سید می کند، محلی نماند، و همچنین می تواند به گونه ای دیگر معنا شود.

ممکن است مراد از تهاون این باشد که اگر انسان در واجبات موقته یا مضیقه قطع یا اطمینان نیز داشته باشد که بعد از وقت می تواند انجام دهد، یا اگر فوراً ففوراً است بعد می تواند انجام دهد، به دلیل اینکه مضیق است، تأخیر جایز نیست، ما مطمئن هستیم که تا پنج دقیقه زنده ایم، چون بنابر قانون احتمالات احتمال آن بسیار ضعیف است، در کارها موسع نیز باشد، به دلیل اطمینان، تأخیر تهاون نیست، تهاون این است که ما اطمینان نداریم که تا دو سال دیگر زنده ایم اما بنابر قانون احتمالات تا دو روز دیگر اطمینان هست، مراد از تهاون همین است که آن مقداری که عقلاء در معمول واجبات گرچه موسع باشد، تأخیر را اجازه نمی دهند، ممکن است بگوئیم عقلاء در واجبات موسعه آن مقدار را جایز می دانند که اگر تأخیر بیندازد، از بین نمی رود، این تهاون نیست، اما اگر امسال انجام ندهد، معلوم نیست در سال دیگر چه می شود، اوضاع و احوال به گونه ای است که نسبت به سال دیگر اطمینانی نیست، تأخیر در این صورت تهاون است، لازم نیست در حد ظن به فوات یا شک متساوی باشد، تهاون آن است که عقلاء اجازه نمی دهند که انسان حکم منجز را تأخیر بیندازد، اگر این باشد، ممکن است مرحوم آقای خوئی با مرحوم سید اختلاف نداشته باشد.

و ممکن است مراد از تهاون این باشد که انسان تا جائی تأخیر بیندازد که ظن به فوات پیدا می کند، حتی تأخیر به مقداری که ظن به فوات هست، جایز است، اگر نظر سید این باشد، بحثی که مرحوم آقای خوئی بعد مطرح می کند، محل دارد و نظر ایشان در مقابل نظر مرحوم سید می شود.

مرحوم آقای حکیم در اینجا بحثی دارد، ایشان می فرماید که کلام مرحوم سید در جواز تأخیر در واجبات موسعه، در بحث ما تمام نیست، چون گرچه اوامر فوریت را اقتضا نمی کند و فقط حصول طبیعت است، اما به بعضی از موضوعات قرائن خاصه ای منضم است که اقتضا می کند که گرچه موقت نباشد اما فوراً ففوراً لازم باشد، کفاره از این قبیل است، به خاطر اینکه کفاره مانند توبه است و تکفیر ذنب است و لازم است فوراً ففوراً توبه شد کفاره عمدی مانند واجبات موسع دیگر نیست، عقل می گوید که انسان باید حدوثاً از ذنب اجتناب کند و اگر حدوث پیدا کرد، نباید ادامه پیدا کند، و کفاره برای ممانعت از بقاء و ادامه ذنب است.

مرحوم آقای خوئی می فرماید با فرمایش مرحوم سید و مرحوم آقای حکیم نمی توانیم موافقت کنیم، هر دو محل مناقشه است. مناقشه فرمایش مرحوم سید (با توضیح من) این است که در واجبات غیر موسع گرچه انسان اطمینان نیز دارد که با تأخیر آن شی ء حاصل می شود اما تأخیر جایز نیست، در واجبات موقته اگر انسان به حصول شیء بعد از وقت باشد نمی تواند انجام کار را به بعد از وقت بیندازد همچنین در واجبات فوری اگر یقین به حصول عمل در زمان بعدی داشته باشد, تأخیر جایز نیست ولی در موسعات اگر اطمینان به اداء باشد، تأخیر جایز است، در فوریات یا موقتات این اطمینان کفایت نمی کند، مرحوم آقای خویی می فرماید اگر دلیلی بر توقیت یا فوریت امر و لزوم انجام عمل فوراً ففوراً نداشتیم تأخیر جایز است اما اینطور نیست که توسعه به آن مقدار باشد که بتوانیم تا ظن به فوات تأخیر بیندازیم، در واجب موسع و غیر موقت که منجز شده و انسان علم پیدا کرده که بر عهده او آمده، تأخیر جایز است اما به مقداری می توان تأخیر انداخت که اطمینان وجود داشته باشد که با تأخیر از بین نمی رود، اینطور نیست که بگوئیم تأخیر تا حد تهاون و ظن به فوات جایز است، این را ایشان می فرماید. و عرض کردم که ممکن است مراد مرحوم سید از تهاون مطلبی باشد که با فرمایش ایشان مخالفت نداشته باشد. ایشان می فرماید در واجب موسع تا مقداری که اطمینان به تمکن و حصول واجب هست، اشکالی ندارد، اگر مراد از فرمایش مرحوم سید چیز دیگری باشد، ایشان با مرحوم سید در این جهت مخالف است.

و فرمایش مرحوم آقای حکیم را که ایشان مورد نقد قرار می دهد، چندان روشن نیست که مراد مرحوم آقای حکیم چیست، آیا ایشان می خواهد بفرماید که کفاره مانند توبه است که اگر کسی اطمینان یا یقین نداشته باشد، بنابر قانون دفع ضرر محتمل نمی شود تأخیر اندازد، به خاطر اینکه گاهی انسان نمی داند کدام واجب موسع یا مضیق است، به وسیله اصل برائت توسعه را اثبات می کنیم و تأخیر جایز می شود، در جائی که شک در تکلیف واقعی باشد، با اصل برائت می توانیم تکلیف واقعی را از بین ببریم و بگوئیم تکلیف واقعی مضیق نیست، اما در صورت شک در عقاب به وسیله تأخیر، اینجا دفع ضرر محتمل به حکم عقل واجب است، حکم واقعی در صورت شک وجوب ندارد اما در حکم منجز با احتمال عقاب، به حکم عقل دفع ضرر محتمل لازم است، مرحوم آقای حکیم ممکن است بگوید اگر انسان گناه کرد، همانطور که اگر توبه نکند، قطع ندارد که بعداً موفق به توبه شود، عقل از باب دفع ضرر محتمل حکم می کند که توبه فوراً ففوراً لازم است، کفاره نیز به خاطر ساتر بودن آن نسبت به گناه و از بین بردن عقاب اخروی، همین طور است باید مطمئن به ستر باشیم، در صورت تأخیر مطمئن به ستر نمی شویم، بنابراین، از باب دفع ضرر محتمل لازم است که تأخیر نیندازیم، توبه و کفاره باید فوراً ففوراً باشد، احتمال هست مرحوم آقای حکیم این را بگوید. یکی دیگر این است که به خاطر دفع ضرر محتمل نباشد، به طور کلی بحثی هست که آیا اجتناب از ضرر از احکام عقلیه هست یا نیست، اجتناب از ظلم از احکام عقلیه است که خلاق متعال به انسان نیروئی داده که از ظلم تنفر دارد، اما اجتناب از ضرر چیزی است که در حیوانات نیز همینطور است، این مربوط به نیروی خاص انسانی نیست که قوه عاقله تعبیر می شود، آن نیروئی است که در حیوانات نیز هست که ضرر با آن نیروی حیوانی سنخیت ندارد، خلاصه، دو مسلک است، بسیاری مانند وجوب اطاعت را به حساب دفع ضرر محتمل نمی دانند، به حساب شکر منعم می دانند که آنها می گویند اجتناب از ظلم و آن مباحث است. حالا مرحوم آقای حکیم که می گوید انسان باید توبه کند یا باید ذنب را بپوشاند، به خاطر اینکه در آن خطر هست، روشن نیست که خطر افتادن در جهنم مراد است که همان دفع ضرر محتمل است، یا خطر گرفتار شدن به ظلم هست، حالا علی ای تقدیر، ایشان اینگونه بیان می کند و می فرماید که فوراً ففوراً لازم است. مرحوم آقای خوئی می فرماید این تمام نیست و به توبه قیاس نمی شود، توبه از وظایف عبودیت است که تصمیم بگیرد دست از کارهای خلاف بردارد، پس، توبه و پشیمانی و تصمیم به اجتناب لازمه عبودیت و از شئون آن است، اما این کفارات بر خلاف توبه برای محو ذنب نیست، ذنب در جای خود هست، اگر برای از بین بردن ذنب باشد، جعل کفارات به نفع قشر ثروتمندان خواهد بود که با مالی نه چندان قابل ملاحظه برای آنها، از زیر بار تکالیف آسوده شوند، کفاره واجبی مستقل است، اگر بدون توبه پرداخت شود، واجب را انجام داده، و اگر بدون پرداخت کفاره توبه کند، عقاب پرداخت نکردن کفاره هست.

ولی عرض کردم که از کلمه کفاره و بعضی از آیات استفاده می شود در عین حال که کفاره واجب مستقل است، اثر تکفیر و ستر ذنب دارد، منتها شرط دارد و باید توبه ضمیمه شود و توبه نیز شرط دارد و در مواردی که کفاره جعل شده، باید کفاره ضمیمه شود، در باب کفاره صید, آیه قرآن می گوید در مرتبه اول کفاره است و در دفعه دوم دیگر کفاره مشروع نیست, بلکه جزاء کار برای روز قیامت می ماند فینتقم الله منه، بنابراین، در این مطلب حق با مرحوم آقای حکیم است، منتها حالا اگر تکفیر ذنب شد، اگر کسی افطار عمدی کرد و توبه کرد و شروع به انجام کفاره کرد و از این جهان رخت بربست، بسیار بعید است که بگوئیم توبه او بی فایده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۲۱ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله تبرع کفاره از حی و میت بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، مسئله تأخیر در پرداخت کفاره را مورد بررسی قرار می دهند، و سپس، مسئله مصرف کفاره اطعام را مطرح می فرمایند.

عرض شد که آنطوری که از ادله استفاده می شود، کفاره ای که برای متعمد قرار داده می شود، کفاره ای است که گناه را ستر می کند و مانند غفران است که غافر به معنای ساتر است، در نتیجه، از تحت موضوع اثر عقلی که مطابق عقل انسان است، یا موضوع اثر طبعی که مطابق طبع همه حیوانات است و از آن اجتناب می کنند، خارج می شود، یعنی با کفاره عقاب اخروی که ضرر است، وجود ندارد و جنبه ظلم که موضوع برای حکم عقلی است، با پرداخت کفاره از بین می رود و به این وسیله شکر منعم انجام می شود، حالا یا حکم عقلی باشد یا اگر دفع ضرر محتمل را عقلی ندانیم، بالاخره اینها به وسیله کفاره از بین می رود، بنابراین، باید احراز کنیم که در عملی که انجام دادیم، عقاب نیست، اگر در احکام واقعیه شك کنیم که با عملی که انجام دادیم، مخالفت با حکم واقعی انجام دادیم، ادله برائت می گوید اشکالی ندارد، اما اگر در حکم منجزی شك شود، در آنجا به دلیل اینکه داخل در دفع ضرر محتمل می شود، اجتناب لازم می شود، مثلاً در اطراف علم اجمالی که شرب یکی از دو اناء حرام است، مکلف به حکم عقل نمی تواند هیچکدام را مرتکب شود، به خاطر اینکه علم اجمالی تنجز پیدا کرده و اگر واقع در آن باشد که مرتکب شده، استحقاق عقوبت دارد، و بنابر قانون دفع ضرر محتمل لازم است که اصلاً مرتکب نشود تا یقین پیدا کند که عقابی نیست، این غیر از حکم واقعی مشکوك است، یا ارتکاب قبل از فحص که احتمال می دهد حکم الزامی باشد، به حکم عقل و عقلاء باید فحص کند تا عذر پیدا کند، اگر قبل از فحص مرتکب شود، این عذری ندارد و اگر آن که مرتکب شده، حرام باشد، استحقاق عقوبت هست، پس، احتمال ضرر هست و داخل عنوان دفع ضرر محتمل است، و اگر احتمال ظلم به مولی باشد، تحت عنوان عقلی داخل می شود.

ص: ۵۹

حالا در دفاع از مرحوم آقای حکیم عرض کردم که آنطور که از ادله استفاده می شود، توبه دخالت دارد و در جائی که برای متعمد جعل کفاره شده، علاوه بر توبه باید این کفاره ذنب را نیز انجام دهد، بنابراین، مواسعه بودن را در اوامر دیگر باید قائل

شد اما در امر به کفاره مواسعه درست نیست و باید فوراً ففوراً باشد تا انسان زودتر از این مشکله نجات پیدا کند. مرحوم آقای حاج سید احمد خوانساری در حاشیه ای که بر عروه دارد، حاشیه ای دارد که مربوط به مباحث بعدی است که شک در بود و نبود یا مقدار کفاره است، در این موارد مرحوم سید برائتی شده و معمولاً نیز آقایان قائل به اصل برائت هستند، مرحوم آقای حاج سید احمد خوانساری به کلام مرحوم سید اشکال دارد و می فرماید بنابر قانون دفع ضرر محتمل باید در شک در مقدار کفاره، اکثر پرداخت شود، این غیر از شک در حکم واقعی است، البته من نیز در اینجا عرضی دارم. بر این اساس، ممکن است کسی اینجا همین مطلب را بگوید.

ولی اگر این حرف را گفتیم، ابتدا، یک موردی را ببینیم که چه باید بگوئیم تا بعد ببینیم این مطلب درست هست یا نیست، شارع دستور می دهد کسی که گناه کرده و روزه ماه مبارک رمضان را افطار کرده، کفاره بپردازد و او بلافاصله بعد از خروج از این ماه، توبه می کند و بدون هیچ تقصیری شروع به انجام کفاره می کند اما از قضا در اثر سکته دار فانی را وداع می گوید، انسان می فهمد اینجا که دیگر امر به کفاره نیست، مانند مواردی که اصلاً کفاره ذاتاً جعل نشده باشد، همان توبه کفایت می کند و گناه او آمرزیده می شود. پس، کفاره بوجوده الواقعی در آمرزش گناه تأثیر ندارد، حالا به شبهه حکمیه در مانند گذشتن چند ماه مبارک رمضان و تأخیر روزه قضای سنوات گذشته، اصلاً نمی دانیم شارع کفاره جعل کرده، همه آقایان در این فرض به اصل برائت تمسک می کنند، اگر قرار شد شک کنیم و شک در حکم منجز باشد، در همه موارد مشکوک باید احتیاط شود، در حالی که علماء قائل به لزوم احتیاط نیستند. حل آن این است که درست است که کفاره شرط رفع عقاب است اما کفاره واجب منجز نه مطلق کفاره, در کفاره واجب منجزّ باید احتیاط شود، به خاطر اینکه آن بحث های دفع ضرر محتمل و احتمال ظلم به مولی پیش می آید.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر ستر ذنب به وجود واقعی کفاره متوقف باشد، باید در مشکوکات احتیاط شود و در فوت در ابتدای انجام کفاره باید ملتزم شویم که با توبه نیز آمرزیده نمی شود، در حالی که این را مرحوم آقای حکیم و بعضی از مصادیق آن را مرحوم آقای خوانساری نمی گویند.

پس، کفاره کافر ذنب است و بدون پرداخت کفاره، عقاب اخروی بر حال خود باقی است، و مصداق ظلم به مولی وجود دارد، اما اینکه چه کفاره ای رفع ذنب متوقف بر آن است، کفاره منجزه است، بوجوده الواقعی کافر ذنب نیست و بوجوده الاحرازی کافر ذنب است، اگر تنجز پیدا کرد، داخل تحت عنوان دفع ضرر محتمل می شود، بنابراین، اگر به وسیله ادله اصل برائت تنجز را از بین بردیم، نسبت به آن حکم عقلی ورود پیدا می کند، یا این دلیل مسلم که باید کفاره پرداخت شود تا عقاب آن شی ء دیگر غیر از تکلیف کفاره رفع شود، علاوه بر افطار ماه مبارک رمضان، کفاره نیز موضوعیت دارد و لازم است، اما در عین حال که لازم است، اثر تکفیر ذنب افطار نیز دارد، ولی این آثار بر وجود واقعی کفاره مترتب نیست و بر وجود احرازی و تنجزی آن مترتب است، لذا اگر ادله اجتهادی یا ادله اصول عملیه اقتضا کرد که کفاره نباشد، یا اوامر توسعه را اقتضا کرد، ظاهر امر مواسعه بودن است و فرض کنید شخص اطمینان دارد که اگر تأخیر بیندازد، کفاره را خواهد داد، می گوئید امر به کفاره مانند اوامر دیگر به حسب مدلول لفظی فوری نیست، و حکم عقلی لزوم احتیاط نیز در مورد کفاره واجب منجز است، همانطور که مرحوم آقای خوئی اشکال کرده، باید در حکم منجز اطمینان داشته باشد که با تأخیر انجام خواهد شد، مرحوم آقای حکیم به این اطمینان اکتفا نمی کند و می گوید باید فوراً ففوراً باشد، ما می گوئیم اگر کفاره به وجود واقعی در رفع عقاب دخالت داشت، فوراً ففوراً لازم بود، اما به خاطر اینکه به وجود علمی و احرازی دخالت دارد, اگر در ثبوت کفاره به شبهه حکمیه یا موضوعیه شک کردیم، یا با ادله لفظی مانند ادله اجتهادی یا با اصل عملی لزوم فوریت کفاره را از بین ببریم, موضوع حکم عقل و موضوع حکم طبعی حیوانی که دفع ضرر محتمل است، از بین می رود.

در نتیجه، حق با مرحوم آقای خوئی است که می فرماید در فرض اطمینان به بقاء که این عمل انجام خواهد شد، مانند تأخیر در موسعات دیگر شرط آن اطمینان است و با اطمینان به انجام شدن عمل، تأخیر اشکالی ندارد و موسع است و فوراً ففوراً لازم نیست.

دیروز مطلبی عرض کردم که شاید مرحوم آقای خوئی با مرحوم سید در مسئله تهاون اختلافی نداشته باشد، اگر تهاون به معنای لغوی سستی کردن باشد، می گفتیم کسی که بدون اطمینان به بقاء تأخیر اندازد که عقل و شکر منعم نیز اجازه نمی دهد، این سستی کرده و از بین رفته است، ولی بعد از مراجعه معلوم شد که در بسیاری از موارد تهاون تفسیر شده است، در صوم بعضی از معاریف فقهاء تهاون را تفسیر کرده اند که مراد این است که شخص تصمیم دارد ترک کند، حالا اگر تصمیم داشت که ترک کند و بعد تصمیم گرفت انجام دهد ولی فوت کرد، تهاون این است که یا تصمیم به ترک داشته باشد و یا تصمیم به فعل یا ترک نداشته باشد، بسیاری اینگونه تفسیر کرده اند. و بعضی گفته اند که اگر تصمیم به فعل داشته اما به جائی برسد که ظن پیدا کند که اگر بیش از این تأخیر کند، از بین می رود و اعتنا نکند، و لو تصمیم داشته باشد که اگر موفق شد، انجام دهد اما ظن دارد که در تأخیر موفق نمی شود، این را نیز تهاون دانسته اند، اینها تهاون را به معنای خاصی تفسیر کرده اند و به معنای لغوی و سستی کردن معنا نکرده اند. بنابراین، مرحوم آقای خوئی با مرحوم سید اختلاف نظر دارد و حق با مرحوم آقای خوئی است، در موسعات بر خلاف این که مشتهر است که تا وقتی ظن به خلاف حاصل نشود، تأخیر جایز است. بدون اطمینان به انجام عمل با تأخیر، نمی توان عمل را تأخیر انداخت.

ص: ۶۲

مسئله ۲۳ : «اذا افطر الصائم بعد المغرب علی حرام من زناً أو شرب الخمر أو نحو ذلك لم یبطل صومه، و ان كان فی اثناء النهار قاصداً لذلك». این روشن است و دلیلی بر بطلان نیست، و با توجه به اینكه اصلاً در این شبهه ای نیست، معلوم نیست چرا این مسئله را عنوان كرده اند، به طور كلی ممكن است توهم شود كه اگر كسی تصمیم دارد كه گناهی انجام دهد، متجری است و تجری موجب بعد از ساحت مولی است و قهراً این عبادت موجب قرب نیست، اما به عنوان خصوص افطار نیست و افطار هیچ خصوصیتی ندارد.

«مصرف كفاره الاطعام، الفقراء اما باشباعهم و اما بالتسلیم الیهم كل واحد مداً و الاحوط مدان من حنطه أو شعیر أو ارز أو خبز أو نحو ذلك، و لا یكفی فی كفاره واحده اشباع شخص واحد مرتین أو ازید أو اعطائه مدین أو ازید بل لابد من ستین نفساً». این مسئله در چند جهت مورد بحث است، یكی این است كه در اینجا فقراء گفته شده و در روایات و كلمات فقهاء سابق، اطعام ستین مسكیناً گفته شده است. دوم این است كه مصرف به نحو سیر كردن و به نحو تسلیم و تملیك یك مد گفته شده است. سوم این است كه طعام اعطائی چه باشد. همه این قسمت ها مورد بحث و معركه آراء است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:كف_اره – شنبه ۲۵ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این جلسه درباره مصرف كفاره اطعام است. استاد دام ظله، ابتدا، پس از اشاره ای گذرا به اتحاد و عدم اتحاد مفهومی یا مصداقی فقراء و مساكین، بنابر قول به تعدد مفهومی و مصداقی، اسوء حال یا احسن حال بودن و مصرف اطعام بودن یكی از دو عنوان را مورد بررسی قرار می دهند.

ص: ۶۳

«مصرف كفاره الاطعام، الفقراء» مرحوم سید این قسمت را به طور قطعی و بدون تردید ذكر كرده و آن را مسلم می داند، حالا ببینیم همینطور هست یا نیست.

بحثی كلی هست كه آیا معنا و مفهوم مسكین و فقیر یكسان هست یا نیست، اگر یكسان باشد، جائی برای بحث جاری باقی نمی ماند، به خاطر اینكه للفقراء و المساكین كه در روایات در باب كفارات وارد شده، یكی خواهد بود.

كسانی كه گفته اند معنای فقراء و مساكین یكی است، احتمال زیاد می دهم كه و لو ترادف در كلمات اطلاق شده اما مراد آنها ترادف مفهومی نیست و تلازم قائل هستند و می گویند مصادیق مسكین و فقیر مساوی است و دو عنوان است كه معنون خارجی آنها یكی است، نظیر رحمان و خالق موجودات كه از نظر مفهوم بین آنها تفاوت وجود دارد اما خارجاً یكی است، وقتی فقراء و مساكین را یكی حساب كردیم و معنون خارجی آنها یكی شد، در مصرف زكات كه چند عنوان ذكر شده، مستحقین زكات هفت طایفه می شوند. این نظر مرحوم محقق در شرایع است كه فرموده اشبه چنین است، و برخی از مفسرین

در تفاسیر نیز همین مطلب را دارند که هر دو عنوان یکی است، قائلین به اتحاد، حتی در آیه زکات نیز قائل به اتحاد هستند و می گویند در همه حال چه در حالت اجتماع و چه در حالت افتراق، این دو عنوان مصداقاً یکی است.

ولی مشهور و اکثر این است که معنای فقراء و مساکین یکی نیست و مشهور قائل به تعدد هستند و حتی مرحوم محقق، آنطور که در مسالک آمده و ظاهراً نیز همینطور است، از نظر به اتحاد برگشته، در نافع و معتبر مانند مشهور، اصناف مستحق زکات را هشت طایفه ذکر کرده، و اصلاً از امامیه غیر از مرحوم محقق به کسی که قائل به اتحاد مصداقی باشد، تاکنون برخورد نکرده ام، این قول در تفاسیر ما مطرح شده اما در تفاسیر ما اقوال علماء اعم از امامیه و غیر امامیه نقل می شود, به هر حال مشهور قائل به تعدد مصداقی این دو عنوان هستند و از روایات نیز تعدد استفاده می شود و قول به اتحاد ضعیف است، در اینجا دیگر بحث قابل اعتنائی نیست.

ص: ۶۴

بحث عمـده این است که بنابر قول به تعـدد مفهومی و مصـداقی، کـدامیک اسوء حالاً یا احسن حالاً است؟ این مطلب از زمان ابن عباس و معاصرین ائمه علیهم السلام تا زمان حاضر در بین امامیه و عامه و کتب لغت مورد بحث قرار گرفته است.

عـده ای گفته انـد اینکه متعـدد است و بحث اسوء حالاًـ هست، تعـدد در جـائی است که فقراء و مساکین با هم ذکر شود و در حـالت اجتمـاع است که برای هر کـدام مفهوم خاصـی هست، امـا در حـالت افـتراق مصـداق آنهـا یکی است و در این حـالت مسـکین و فقیر شخصـی است که خرج سال نـدارد. اگر این حرف درست باشد، مسـکین در موضوع بحث در کفارات، منفرداً ذکر شـده، پس مفـاد مسـکین همـان مفـاد فقیر خواهـد بود یعنی شخصـی که خرج سال خود را نـدارد بنابراین کلام عروه که مصـرف کفاره اطعام را فقراء ذکر کرده تمام است. عـده ای این مطلب را ادعا کرده انـد که فقراء و مساکین از این قبیل اسـت که اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا. مرحوم شـیخ طوسـی در زکات مبسوط تصـریح دارد که اختلاف در اسوء حالاً در جائی است که با هم جمع شود و اگر به تنهائی ذکر شود، این اختلاف نیست. مرحوم ابن ادریس در سرائر نیز به همین تصریح کرده است. از مرحوم قطب راونـدی نیز همین مطلب نقل شـده، ایشان معاصـر متقدم بر مرحوم ابن ادریس است، وفات مرحوم قطب راوندی در ۵۷۳ و وفـات مرحـوم ابن ادریس در ۵۹۸ است، به دلیـل زیـادی سن مرحوم قطب راونـدی، تقریباً در طبقه اساتید مرحـوم ابن ادریس است، این مطلب در جلـد اول فقه القرآن مرحـوم راونـدی آمـده است. مرحوم علامـه حلی نیز در منتهی و تحریر و مختلف همین مطلب را دارد. مرحوم یحیی بن سعید که معاصر مرحوم محقق است، تعبیری دارد که از آن استفاده می شود که ایشان نیز همین را قائل است، از تظهر الفائـده که ذکر می کنـد، اسـتفاده می شود که اگر به تنهائی ذکر شود، به دلیل اینکه همه مصـادیق آنها یکی است، این اختلاف نیست. شـهید ثانی در شـرح لمعه دعوای اجماع کرده، و در مسالك دو تعبیر دارد، در تعبیری لاـ خلاـف گفته که از دعوای اجمـاع کمتر است، و در تعبیری دیگر اتفاق گفته که با اجماع یکی است. و بر اسـاس این دعـاوی این بزرگـان، عـده دیگری گفته انـد که اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا، و مرحوم سـید نیز این مطلب را مسلم فرض کرده است.

ولی این مطلب مسلم نیست، مرحوم فخر المحققین در ایضاح می فرماید اختلاف در اینکه کدام اسوء است، در نذر و وصیت و کفاره ظاهر می شود، با اینکه در کفارات به تنهائی ذکر شده، ایشان قائل شده که اختلاف در اینجا هست. شهید اول که شاگرد مرحوم فخر المحققین است، می گوید اینها که می گویند در صورتی که تنها ذکر شود، مفاد این دو واژه یکی است اگر مجازاً اطلاق شود، بحث دیگری است، اما اینکه علی سبیل الحقیقه در صورت انفراد مراد از مسکین و فقیر یکی است و مصادیق هر دو عنوان را شامل می شود. این مطلب ممنوع است. مرحوم فاضل مقداد، شاگرد شهید اول که در تنقیح ثمرات را ذکر می کند، شبیه عبارت ایضاح را ذکر کرده است. مرحوم ابن فهد در مهذب البارع و در مقتصر و مرحوم صاحب مدارک و مرحوم سبزواری در کفایه همینطور می گویند، مرحوم سبزواری در ذخیره می گوید تأمل دارد و گویا تمایل دارد، می گوید اگر اجماعی باشد، حرفی نیست و اگر اجماع نباشد کما هو الظاهر، اتحاد این دو مفهوم در صورت انفراد جای تأمل است و نباید این حرف را بزنیم، مرحوم میرزای قمی در غنائم همینطور می گوید، بسیاری از بزرگان این مطلب را قبول ندارند.

و از طرفی از استدلالاتی که لغویین و غیر لغویین برای اقوی و اضعف اقامه کرده اند، استفاده می شود که صورت انفراد این در عنوان هم در محل نزاع داخل است، به خاطر اینکه اکثر قریب به اتفاق استدلالات در زمینه انفراد است، غیر از مرحوم شیخ در مبسوط و آن چند نفر که ذکر کردم، همه می گویند معنای فقیر این و معنای مسکین آن است و هیچکدام متعرض نشده اند که به تنهائی ذکر شد، چطور است، و ظاهر کتبی که در آنها اتحاد دو عنوان در صورت انفراد ذکر نشده و فقط تفاوت این دو را ذکر کرده اند، همین است که مطلقا با هم متفاوتند، خلاصه، با مراجعه به مآخذ، حتی به نحو مشهور نیز به طور قاطع نمی توانیم نسبت دهیم که اگر مسکین و فقیر به تنهائی ذکر شوند، این اختلاف نیست.

استدلال دیگری در مستمسک مرحوم آقای حکیم و مستند مرحوم آقای خوئی هست، و آن روایت اسحاق بن عمار است، مرحوم آقای خوئی موثقه تعبیر می کند، اما نظر مختار این است که روایات اسحاق بن عمار از جانب او صحیحه است، به این روایت اینگونه استدلال شده که لازم نیست مستحق کفاره اسوء حالاً باشد، بلکه محتاج بودن کفایت می کند، در کفارات اطعام عشره مساکین یا ستین مسکیناً، در روایت می گوید «قلت فیؤتیه الرجل قرابته ان کانوا محتاجون، قال نعم»، از این استفاده می شود که مطلق احتیاج کفایت می کند و لازم نیست به مرتبه اعلای احتیاج و اسوء حالاً برسد.

ولی به نظر می رسد که استدلال به این روایت محل شبهه است، اگر پرسیده شده بود که مستحق چه کسی است و در جواب گفته شود که محتاج مستحق است یا پرسیده شود که محتاج در باب استحقاق کفایت می کند و جواب مثبت باشد، این اطلاق دارد، اما ظاهر سؤال درباره قرابت و خویشاوندان است که اگر محتاج باشند، می توان به آنها پرداخت کرد، اینجا مشکل است که از جانب احتیاج اطلاق داشته باشد و اطلاق در جانب خویشان است، این نظیر این است که پرسیده شود که اگر مجتهد سنی نیز باشد، می توان تقلید نمود، این در مقام این نیست که در تقلید فقط اجتهاد شرط است، این در مقام این است که آیا ایمان در تقلید شرط هست یا نیست، از آن ناحیه نمی توان به اطلاق استناد کرد، در اینجا از احتیاج سؤال نشده و آن را مفروغ عنه گرفته و سؤال از پرداخت به خویشاند است، مثلاً اگر سؤال شود که آیا در رقبه سن خاصی معتبر است؟ این اطلاق ندارد که چه مؤمنه و چه کافره باشد.

بنـابراین، به نظر می رسـد که مشـکل است از مسـکین به موارد دیگر تعـدی کنیم، البته در زکـات فطره نیز روایـاتی هست که مقداری سخت گرفته، کسی است که تقریباً چیزی ندارد و شامل کسی نمی شود که خرج سال کافی ندارد.

سؤال: در برخی روایات بین مسـکین و فقیر فرق گذاشـته و مسـکین را اسوء حالا دانسـته, آیا نمی توان به این روایات تمسک کرد و لزوم اعطاء کفاره را به اسوء حالاً نتیجه گرفت.

(پاسخ استاد دام ظله) : آن روایت صحیحه که بین مسکین و فقیر فرق گذاشته، گمان می کنم که در تفسیر آیه زکات و معنای فقیر و مسـکین در این آیه است، و به طـور ابتـدائی نیست, احتمـال قوی هست که آن تفسـیر آیه زکـات است، به آن در بحث کفاره هم اسـتناد کرده اند اما به نظر استناد به این آیه در این بحث مشکل است، در معنای عرفی مسکین نیز بزرگان به مشکل افتاده اند، به نظر می رسد که در اینجا باید احتیاط وجوبی در اعطاء به اسوء حالاً گفت که نشود به دیگری مراجعه کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲۶ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسـئله مصـرف کفاره اطعام بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، ابتـدا، بنابر قول به تعدد مفهومی و مصداقی مسـکین و فقیر، بحث اسوء حال یا احسن حال بودن و مصـرف اطعام بودن یکی از دو عنوان را پی می گیرند، و سـپس، به جای پرداخت مد یا مدین، کفایت یا عدم کفایت اشباع را مورد بررسی قرار می دهند.

ص: ۶۸

مطالب جلسه گذشته را با اضافاتی دوباره عرض می کنم، اینکه عرض شد که مرحوم شیخ طوسی در زکات مبسوط در حالت افتراق فقیر و مسـکین را از نظر مصـداق مساوی می داند، در دو باب دیگر مبسوط نیز این مطلب هست، با اینکه گاهی در باب های مختلف مبسوط آراء مرحوم شیخ تغییر می کند اما در این سه باب در این باره همین مطلب را دارد.

در طبع مرتضویه، جلـد ۶، صفحه ۲۱۱، بـاب کفـارات می فرمایـد : «فمن تحـل له الکفـاره فالزکاه تحل له من سـهم الفقراء و المسـاکین و من لاـ تحـل له الکفاره لا تحل له الزکاه»، از این اسـتفاده می شود که مسـکین را به اسوء اختصاص نمی دهـد، به خاطر اینکه اگر بگوئیم که من لا تحل له الکفاره مخصوص به اسوء است، این جمله من تحل له الزکاه درست نیست، به خاطر اینکه در زکـات چه اسوء حالاً باشـد یا نباشـد، مطلق محتاج تحل له الزکاه، این جمله قرینه برای این است که مسـتحق کفاره با زکات یکی است، منتها تفاوت در این است که در زکات محتاجین دیگر غیر از فقراء و مساکین سـهمی دارنـد به کسـی مانند عاملین علیها و بـدهکاران که فقیر و مسکین بر آنها صـدق نمی کند، کفاره نمی شود پرداخت و زکات می توان پرداخت, اما از نظر سهم محتاج بین زکات و فطره فرقی نیست.

و در بـاب وصـیت می فرمایـد : «الفقراء و المساکین عنـدنا صـنفان، الفقیر أسوء حالاً و أشـد حاجه»، این محل خلاف است که

کدام اسوء حالاً است، ایشان بر خلاف نهایه در اینجا می فرماید فقیر اسوء از مسکین است، «لان الفقیر من لا یملک شیئاً أو له شی ء لا ـ یسد خلته و المسکین من له بلغه من العیش قدر کفایته ....»، گویا مسکین را به کسی حمل کرده که آخرین حد کفایت را دارا باشد و فقیر کسی است یا اصلاً چیزی ندارد و یا به اندازه آخرین حد کفایت نیز ندارد و از مسکین اشد حالاً است، «فمن أوصی بصنف واحد مثل أن یقول ثلثی یفرق فی الفقراء أو اصرفوا فی المساکین، فلا خلاف أنه یجوز صرفه الی الصنفین معاً .... فأما اذا أوصی بثلثه للصنفین مثل أن یقول ثلث مالی اصرفوا فی الفقراء و المساکین فانه یجب صرفه الی الصفین معاً لانه ذکرهما معاً».

ص: ۶۹

در سرائر در باب زکات این مطلب را که دارد، در جلد سوم که کفارات را بحث می کند، درباره حنث یمین می گوید : «مصرفها مصرف زکات الاموال و مستحقها مستحقها لا یجزی غیر ذلک»، و در جای دیگر می گوید : «مستحق الکفاره مستحق الزکاه»، و در جای دیگر می گوید : «مستحق الکفارات مستحق الزکوات».

اینها در حالت افتراق مسکین و فقیر قائل به اتحاد شده اند و در حالت اجتماع، مفهوم مختلف می شود و باید به هر دو پرداخت شود، برای این مطلب ثمرات ذکر شده است.

در مقابل اینها کسانی را ذکر نمودم، در اینجا برخی را که نام نبردم، نام می برم. مرحوم علامه که در کتاب های خود گفته بود متحد است، در وصایای قواعد علی اشکال دارد، عبارتی دارد که در آن دو احتمال وجود دارد اما علی ای تقدیر، معلوم می شود درباره اینکه مترادف از نظر مصداق یکی باشد، شبهه دارد. شخص دیگر مرحوم محمد بن شجاع قطان در معالم الدین است که ایشان از فقهاء مهم و از شاگردان مرحوم فاضل مقداد است، ایشان نیز تعبیری دارد که از آن استفاده می شود که حتی مفرداً ذکر شود، متحد نیست، منتها تعبیری دارد که برای اصل این بحث مفید است اما ممکن است از جهتی دیگر مورد اشکال باشد، می گوید : «لو أوصی للمساکین دخل الفقراء دون العکس»، عقیده اینها این است که اگر به احسن حالاً وصیتی شود، از باب اولویت شامل اسوء حالاً نیز می شود، اما اسوء حالاً شامل احسن حالاً نمی شود، از این استفاده می شود که ایشان با مرحوم شیخ که می گوید در وصیت در حالت افتراق هر کدام ذکر شود، دیگری را نیز شامل است، موافق نیست. مرحوم صاحب حدائق نیز از این قائلین است، اشکال می کند و می گوید مگر بگوئیم اجماع هست و فیه ما فیه.

خلاصه، مسئله اینطور نیست که صاف و روشن تلقی شده و به طور بتی حکم شده است، حتی در وجود شهرت نیز اطمینانی وجود ندارد، به خاطر اینکه این مطلب را فقط چهار نفر از بزرگان قبلی گفته اند که مرحوم شیخ طوسی در مبسوط و مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن و مرحوم ابن ادریس در سرائر و مرحوم یحیی بن سعید در جامع هستند، مرحوم یحیی بن سعید نیز صریحاً مطلبی ندارد اما عبارتی دارد که از آن عبارت استفاده می شود چنین است، و از بعدی ها، مرحوم علامه در چند کتاب و شهید ثانی قائل است، قائل به اتحاد دو عنوان در صورت انفراد شش نفر از بزرگان در نه کتاب هستند و در مقابل بیش از اینها، یازده نفر در سیزده کتاب این مطلب را نپذیرفته اند، و ظواهر سابقین دیگر که این تفرقه را قائل نشده اند و بسیاری نیز برای اسوء بودن عنوان دیگر به مواردی استدلال کرده اند که منفرداً ذکر شده، این است که در حالت انفراد نیز تفاوت دارند، پس، حتی شهرت نمی شود ادعا کرد، و احتیاط این است که کفاره به کسانی پرداخت شود که بیش از مقدار معمول در مضیقه و فشار معیشتی بسر می برند.

«مصرف کفاره الاطعام، الفقراء اما باشباعهم و اما بالتسلیم الیهم کل واحد مداً». مرحوم آقای حکیم درباره اشباع می فرماید بلا خلاف و لا اشکال، و مرحوم آقای خوئی می فرماید معنای ظاهر از اطعام علی وجه الاطلاق این است که اشباع کنند. مقدار مد اختلافی است، نظر مختار این است که نهصد گرم است، و معمولاً نیز یک چارک می گویند، اگر نهصد گرم گندم را بپزند، بیش از غذای متعارف هر نفر است، لذا در اشباع لازم نیست به مقدار مد باشد، متفاوت است و کسی زودتر و دیگری دیرتر سیر می شود.

ص: ۷۱

حالا ـ بعد از اینکه در اشباع لازم نیست به مقدار مد باشد، آیا ثابت است که اشباع کفایت می کند؟ تا زمان شهید اول هیچکسی تصریح نکرده که اشباع کافی است، کثیری اطعام تعبیر کرده اند و عده ای مد یا مدین را تعیین کرده اند، اولین فقیهی که صریحاً فرموده که اشباع کفایت می کند، شهید اول است، مرحوم علامه در مختلف تعبیری دارد که گمان می کنم مراد ایشان نیز مد است، می فرماید : «لکل مسکین مد، الضابط هو شبع الفقیر»، این حکمت جعل است و علت جعل نیست، «و الغالب الشبع بمد فکان هو المراد فی الاطلاق و للروایات». کسانی که خواسته اند مطلب را صاف کنند، گفته اند این مسلم است و از کلمات دیگران نیز استفاده می شود که در باب حنث یمین اشباع کافی است، و بین کفارات عدم الفصل است و فرقی نیست، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی برای این مباحث و بحث های دیگر به همین عدم الفصل استناد کرده اند، یکی از بحث هائی که بعد می آید، این است که در باب ظهار روایت صحیحه وارد شده که مدین پرداخت شود، به وسیله عدم الفصل، از این روایت برای همه کفارات و از جمله کفاره ماه مبارک رمضان استفاده کرده اند، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند اگر کسی بتواند به آنجا اقتصار کند، در مانند افطار ماه مبارک رمضان همان مد کفایت می کند، اما اگر بگوئیم که فصلی نیست کما هو الظاهر، باید روایت مدّین را حمل به استحباب کنیم. ولی این عدم الفصل که اساس هر دو بحث است، مطلب درستی نیست، از مسلمات است که در باب صید برای هر مسکین دو مد باید پرداخت شود، پس، فی الجمله اختلاف در کفارات ثابت است، ممکن است ظهار نیز همینطور باشد، برای این عدم الفصل که ذکر می کنند، وجهی نیست.

در اینجـا کلمات بزرگان فقط در خصوص کفاره افطار عمـدی ماه مبارک رمضان مورد بررسـی قرار می گیرد، به خاطر اینکه در غیر عمدی و ابواب دیگر، اقوال بسیار فراوان است.

کسانی که مـد تعیین کرده اند ؛ از قدماء، در فقه الرضا مد تعبیر کرده، و به دلیل اینکه نوعاً فتاوای مرحوم علی بن بابویه مطابق فقه الرضـا است، احتمـال زیـاد هست که نظر مرحوم علی بن بـابویه در رساله نیز همین باشـد. در مقنع و هـدایه که نوعاً مطابق رساله مرحوم علی بن بابویه و فقه الرضا است، به همین تصریح شده است. در خلاف و مبسوط نیز به مد تصریح شده که ظاهر در تعیین است. مرحوم ابن ادریس در سـرائر می گوید ستین مسـکیناً لکل مسکین مد علی الصحیح من المذهب، این در مقابل مـدین است. مرحوم قطب الـدین کیـدری در اصـباح و مرحوم یحیی بن سـعید در جامع و منتهی و تحریر و تذکره و مختلف و قواعد علی احتمال نیز همینطور گفته اند.

کسانی که اشباع را کافی دانسته اند ؛ شهید اول در دروس و بعد مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم فیض در مفاتیح است.

بنابراین، اگر روایات خصوص مـد را ذکر کرده، تعدی از آن بسـیار مشـکل است، و روایاتی که اطعام گفته، اسـتعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می شود که از اطعام، اشـباع و تسـلیم مد اراده شود، و به دلیل اینکه روایات صحاح در مد وارد شده، نمی توانیم اطعام را به جامع بین هر دو حمل کنیم، به نظر می رسـد که باید مد پرداخت شود. در عروه در ذوی الاعذار اشـباع نمی گویـد و مد تعبیر می کند، و اصـلاً فقهاء و ظاهراً دروس در ذوی الاعذار اشـباع تعبیر نمی کنند، محل اختلاف در کفاره عمد است، اما در ذوی الاعذار مد تعبیر می شود. خلاصه، برای عدم تفکیک بین ماه مبارک رمضان و غیر آن دلیلی وجود ندارد و باید بنابر اختلاف موجود مد یا مدان پرداخت شود.

ص: ۷۳

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۲۷ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله مصرف کفاره اطعام بود. در این جلسه، استاد دام ظله، پس از اشاره ای گذرا به بحث کفایت یا عدم کفایت اشباع، ضمن نقل روایات پانزده و بیست صاع برای کفاره ماه مبارک رمضان، کفایت مد یا لزوم پرداخت مدین را مورد بررسی قرار می دهند.

عرض شد که برای اینکه در مستمسک فرموده بلا خلاف و اشکال اشباع در باب کفارات و حتی کفاره ماه مبارک رمضان کافی است، دلیلی وجود ندارد و ظاهراً مسئله خلافی است و تا زمان شهید اول کسی را نیافتم که به جواز اشباع تصریح کرده باشد، از قدماء، فقه رضوی و مقنع و هدایه و خلاف و مبسوط و کتاب های دیگر برای کفاره فقط مد را ذکر کرده اند، در سؤالاتی که از میافارقین از مرحوم سید مرتضی شده و به نام مسائل میافارقیات چاپ شده، هست که از حضرت در مورد کسی که در روز ماه مبارک رمضان عمداً جماع کرده، سؤال می کنند و حضرت می فرمایند کفاره دارد و کفاره آن مد به شصت مسکین است.

آقای حکیم در مسأله کفایت اشباع به طور صاف و روشن می گوید چون در باب یمین اشباع جایز است و همه کفارات هم مثل هم هستند, در کفاره ماه رمضان هم اشباع کفایت می کند ولی درباره مدین نحوه تردیدی ذکر می کند که اگر بتوانیم مدین را مخصوص به باب ظهار می دانیم و اگر نتوانیم (کما هو الظاهر) باید مدین را حمل به استحباب کنیم, در مدین امکان تفکیک را مطرح کرده اند ولی در باب اشباع هیچ تردیدی ذکر نکرده اند. البته این که باید یک مد تملیک فقیر بشود منافات با این ندارد که غرض از این کفاره این است که فقراء گرسنه نمانند, ولی این مطلب حکمت جعل است, مرحوم آقای سید ابوالحسن مهر نان توزیع می کرد و این توزیع مهر نان قبل از ایشان از مرحوم آقا سید محمد کاظم شروع شد, مخصوصاً مرحوم آقا سید ابوالحسن که گرسنگی کشیده بود و به مضیقه افتاده بود به طوری که به دلیل عدم امکان استیجار منزل, برای زندگی کردن با خانواده به مسجد کوفه رفته بود, ایشان به این دلیل سفارش کرده بود که در مورد طلاب تازه وارد به نجف مراقب باشند و تحقیق کنند تا طلبه ای از مهر نان محروم نماند, عنایت بسیاری به این امر داشته است, به هر حال کسانی که مهر نان توزیع می کنند این از باب تملیک است و کسی که مهر نان می گیرد لازم نیست حتماً با آن نان تهیه کند, بلکه حکمت توزیع نان این است که کسی گرسنه نماند.

ص: ۷۴

به هر حال در اقوال فقهاء و روایات شاهدی بر این نیست که اگر مکلف کفاره را تملیک نکند بلکه فقیر را مهمان کند کفایت می کند.

روایات مربوط به این که دو بچه را یکی حساب کنید مربوط به کفاره یمین است نه کفاره ماه رمضان.

مطلبی لازم به بحث است که آن را مورد بحث قرار نداده اند، و آن این است که در باب افطار ماه مبارک رمضان در روایات مدین وارد نشده، در این باب روایات از نظر اینکه پانزده صاع یا بیست صاع است، مختلف است، پانزده صاع شصت مد می شود و با اطعام هر فقیر یک مد مطابق می شود و بیست صاع هشتاد مد می شود و برای هر فقیر بیش از یک مد می شود، این جهت است که باید بحث شود و الا ـ اینکه در ابواب دیگر مدین وارد شده، با باب افطار ماه مبارک رمضان معارضه ندارد، حالا ـ این روایات را مورد بحث قرار می دهیم، همه این روایات را در وسائل در ابواب ما یجب الامساک عنه در باب هشتم آورده، اما جامع الاحادیث در جلد دهم و یازدهم در دو باب آورده است.

روایاتی که پانزده صاع گفته، یکی «ما رواه الفقیه، روی عبد المؤمن بن الهیثم الانصاری» هیثم اشتباه است و قاسم است، الف و لام که بر قاسم وارد می شود، القسم می نوشتند که در بسیاری از نسخ با الهیثم اشتباه شده، «عن ابی جعفر علیه السلام ان رجلاً أتی النبی صلی الله علیه و آله فقال هلکت و أهلکت، فقال صلی الله علیه و آله و ما أهلکک؟ فقال أتیت امرأتی من شهر رمضان و أنا صائم، فقال النبی صلی الله علیه و آله أعتق رقبه، قال لا أجد قال صلی الله علیه و آله فصم شهرین متتابعین، فقال لا اطیق، قال صلی الله علیه و آله تصدق علی ستین مسکیناً، قال لا أجد»، البته این ترتیب بین خصال کفاره حمل به استحباب شده، مورد بحث است که در خصال کفاره ترتیب یا تخییر است و در جمع بین ادله ترتیب حمل به استحباب شده، «فأتی النبی صلی الله علیه و آله بعذق فی مکتل فیه خمسه عشر صاعاً من تمر فقال النبی صلی الله علیه و آله خذها و تصدق بها». هر صاعی چهار مد است و پانزده صاع شصت مد است که برای هر نفر از شصت مسکین یک مد می شود. معانی الاخبار نیز از عبد المؤمن بن قاسم انصاری و از جابر بن یزید جعفی نقل کرده، هر دو از حضرت باقر علیه السلام به همین صورت نقل کرده اند.

دعائم الاسلام : «روينا عن علی صلوات الله علیه أنه قال أتی رجل الی رسول الله صلی الله علیه و آله فی شهر رمضان فقال یا رسول الله انی قد هلکت، قال و ما ذاک؟ قال باشرت أهلی فغلبتنی شهوتی حتی وصلت، قال صلی الله علیه و آله هل تجد عتقاً؟ قال لا ـ و الله، أما ملکت مملوکاً قط، قال صلی الله علیه و آله فصم شهرین، و ذکر نحوه الا أن فیه فأطعم ستین مسکیناً لکل مسکین مد»، اینجا عباره اخرای آن را ذکر کرده است.

فقه رضوی : «من جامع فی شهر رمضان أو أفطر فعلیه عتق رقبه أو صیام شهرین متتابعین أو اطعام ستین مسکیناً لکل مسکین مد من طعام».

این روایاتی که می خوانیم، در ابواب ما یجب الامساک عنه، باب هشتم است، موثقه سماعه : «قال سألته عن رجل لزق بأهله فأنزل، قال علیه اطعام ستین مسکیناً مد لکل مسکین». البته تعبیر ماه مبارک رمضان نیست اما فرد ظاهر آن ماه مبارک رمضان است، و بعد نوشته که نوادر احمد بن محمد بن عیسی که به نظر مختار همان کتاب حسین بن سعید است، این روایات را آورده، و بعد، أورد فی الوسائل هذه الروایه عن الشیخ باسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن محمد بن الحسین عن عثمان بن عیسی عن سماعه، منتها ایشان می گوید این را در تهذیب پیدا نکردم، این روایت در جلد دهم است.

در جلد یازدهم، در ابواب من یجب علیه الصوم، باب بیستم، «الهدایه : قال الصادق علیه السلام من أفطر یوماً من شهر رمضان خرج منه روح الایمان و من أفطر یوماً من شهر رمضان أو جامع فیه فعلیه عتق رقبه أو صیام شهرین متتابعین أو اطعام ستین مسکیناً لکل مسکین مد من الطعام».

روایت دیگر که سند آن خوب است، «سعد بن عبد الله عن أبی جعفر»، مراد احمد بن محمد بن عیسی است، البته احمد بن محمد بن خالد برقی و احمد بن محمد بن عیسی هر دو اشعری و معاصر، و هر دو ابی جعفر هستند و سعد بن عبد الله از هر دو نقل می کند، اما کسی که رئیس اشعری ها و کل قم بوده و خصوصیتی با سعد دارد، همان احمد بن محمد بن عیسی است و مراد از ابوجعفر علی وجه الاطلاق همو است، علی ای تقدیر، هر دو ثقه هستند، سند صحیح است، «عن الحسین بن سعید عن فضاله بن أیوب عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله عن أبی عبد الله علیه السلام قال سألته عن رجل أفطر یوماً من شهر رمضان متعمداً قال علیه السلام علیه خمسه عشر صاعاً لکل مسکین مد»، در تهذیب و استبصار تفاوت فی الجمله ای نسبت به عبارت بعدی دارد، در تهذیب بعد دارد : «لکل مسکین مد بمد النبی صلی الله علیه و آله أفضل»، و در استبصار به جای بمد النبی صلی الله علیه و آله أفضل، دارد که : «مثل الذی صنع رسول الله صلی الله علیه و آله».

روایت دیگری تهذیب دارد که پیداست همین روایت است و هر دو یک روایت است، «محمد بن علی بن محبوب عن الحسین بن سعید عن فضاله عن أبان عن عبد الرحمن قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل أفطر یوماً من شهر رمضان متعمداً قال علیه خمسه عشر صاعاً لکل مسکین مد مثل الذی صنع رسول الله صلی الله علیه و آله».

ص: ۷۷

گرچه اثبات صحت همه این روایات پانزده صاع که شصت مد است، مشکل است اما در آنها صحیح و موثقه وجود دارد.

روایاتی که بیست صاع گفته، فقیه بعد از اینکه روایت عبد المؤمن را که گفته پانزده صاع به شصت مسکین بپردازند، نقل می کند، می فرماید «و فی روایه جمیل بن دراج عن أبی عبد الله علیه السلام ان المکتل الذی أتی به النبی صلی الله علیه و آله کان فیه عشرون صاعاً من تمر»، اینجا سند را ذکر نمی کند و درباره اینکه باید به سند مشیخه مراجعه شود یا نشود، چیزی نمی گوید.

اما این روایت در کافی و تهذیب و کتاب حسین بن سعید که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی چاپ شده، با سند صحیح هست، «علی بن ابراهیم عن أبیه و محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعاً» یعنی ابراهیم بن هاشم و فضل بن شاذان، «عن ابن أبی عمیر عن جمیل بن دراج عن أبی عبد الله علیه السلام انه سئل عن رجل أفطر یوماً من شهر رمضان متعمداً فقال ان رجلاً- أتی النبی صلی الله علیه و آله فقال هلکت .... قال فدخل رجل من الناس بمکتل من تمر فیه عشرون صاعاً یکون عشره أصوع بصاعنا فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله خذ هذا التمر فتصدق به». در جامع الاحادیث از خود نوادر (یعنی کتاب حسین بن سعید) روایت را نقل نکرده و از بحار نقل کرده، می گوید و رواه فی البحار عن کتاب الحسین بن سعید باسناده عن جمیل، خود نوادر روایت را دارد و مختصر تفاوتی با نقل تهذیب و کافی دارد، نوادر به جمیل بن دراج ابتدا کرده، البته بین حسین بن سعید و جمیل بن دراج واسطه می خورد، و با اینکه در سند نام نبرده اما از خود روایت استفاده می شود که همانطور که در کافی از ابن ابی عمیر نقل شده، ابن أبی عمیر و غیر ابن ابی عمیر در عرض هم این روایت را نقل کرده اند، چون عبارت را اینطور نقل می کند که «فقال وقعت علی أهلی فقال صلی الله علیه و آله تصدق و استغفر ربک، فقال الرجل فو الذی عظم حقک ما ترکت فی البیت شیئاً لا قلیلاً و لا کثیراً»، این قسمت را که نقل می کند، بعد از «عظم حقک»، این اضافه را دارد که «و قال ابن أبی عمیر قال فو الذی بعثک بالحق»، معمولاً در اینجا اینطور است که دو راوی دارد، می گوید تعبیر آن راوی «عظم حقک» بود و این روایت را که با ابن ابی عمیر نقل کرده، «فو الذی بعثک بالحق» گفته است.

دوم، روایت ادریس بن هلال است، ادریس بن هلال توثیق نشده اما ظاهر مرحوم صدوق این است که اعتماد کرده و روی ادریس بن هلال تعبیر می کند، «عن أبی عبد الله علیه السلام انه سأل عن رجل أتی أهله فی شهر رمضان، قال علیه عشرون صاعاً من تمر فبذلک أمر رسول الله صلی الله علیه و آله الرجل الذی أتاه فسأله عن ذلک».

ابواب من یجب علیه الصوم، باب بیستم، روایت ششم، «محمد بن نعمان عن أبی عبد الله علیه السلام قال سئل عن رجل أفطر یوماً من شهر رمضان فقال کفارته جریبان من طعام و هو عشرون صاعاً». بنابر نظر مختار روایت محمد بن نعمان معتبر است، در طریق او محمد بن علی ماجیلویه هست که از مشایخ مرحوم صدوق است و بسیاری از کتاب ها را به اجازه او نقل کرده، اما مرحوم آقای خوئی اینها را قبول ندارد، در سند، ابراهیم بن هاشم نیز واقع شده که بنابر نظر مختار اشکالی ندارد، طریق تهذیب مرسله است اما طریقی را که فقیه دارد، می توان تصحیح کرد، سندی که برای مشیخه به محمد بن نعمان گفته، معتبر است.

«عبد الرحمن بن أبی عبد الله قال سألته عن رجل أفطر یوماً من شهر رمضان متعمداً قال یتصدق بعشرین صاعاً». به نظر مختار باید موثقه تعبیر شود، همه روات ثقه هستند, ولی بعضی مثل حمید بن زیاد واقفی هستند و تعبیر عن غیر واحد به معنای این است که مستفیض است.

به نظر مختار جمع بین این روایات که برای برخی از آنها فی الجمله شاهدی هست، این است که نظیر من تبریز و من بعضی از شهرهای دیگر که در مقدار آنها تفاوت هست، صاع نیز اینطور بوده و مقدار آن متفاوت بوده، و مطلبی که در اینجا در کتب مورد توجه قرار نگرفته، این است که آقایان مسئله را بر اساس وزن ذکر کرده اند، اما آنطور که از کتب لغت استفاده می شود، صاع و مد از قبیل مکیال و پیمانه است، وزن پیمانه با حجم معین، بستگی به موادی مانند خرما و گندم که در آن قرار می گیرد متفاوت می باشد، این کیل از قدیم نسبت به مناطق مختلف متفاوت بوده، کیل مدینه کوچک تر بوده و مالک مقداری برای آن می گفته، و کیل عراق که ابو حنیفه در آنجا بوده، سنگین تر بوده، در مصباح المنیر و کتب دیگر دو قصه نقل شده، می گوید در سالی که رشید حج انجام داد، قاضی ابو یوسف نیز همراه او بود، آنجا بین قاضی ابو یوسف و مالک در مقدار صاع اختلاف شد که صاع چند رطل است، البته رطل مشترک بین مکیال و میزان است، اینجا به دلیل اینکه صاع است، کیل مطرح است، مالک گفت پنج و ثلث رطل یک صاع است، و قاضی ابو یوسف گفت هشت رطل یک صاع است، در میان افراد مختلفی که آنجا بودند، مالک به بعضی از آنها که جد و بعضی عم و بعضی جده آنها زکات را در زمان پیامبر کیل می کردند و به پیامبر می دادند، می گوید که آن صاع های را بیاورند و دیدند که همه یکسان است و این که مالک تعبیر می کند، درست است. قصه دیگری نقل می کند و می گوید کسی نزد مالک رفت و گفت صاع چقدر است و او می گوید پنج و ثلث رطل، گفت با شیخ قوم مخالفت کردی، می گوید شیخ قوم چه کسی است؟ می گوید ابو حنیفه است، و مالک ناراحت می شود و به اشخاص می گوید شهادت بدهید و آنها از جد و عم و جده خود نقل می کنند. خلاصه، صاع ها مختلف بوده و در آنجا هست که صاع پیامبر کوچک تر بوده و حجاج صاع عراقی را بزرگ تر کرده، لذا صاع عراق هشت رطل است و صاع مدینه دو ثلث صاع عراقی است که پنج و ثلث است، در یکی از روایات بحث ما می گوید به صاع ما ده تا است، حالا احتمال می دهم که این جمله را بعضی از روات گفته اند. به دلیل اینکه صاع اختلاف داشته، پانزده و بیست به حسب اختلاف صاع در دو زمان است، پس، ممکن است بیست صاع پیامبر با پانزده صاع زمان دیگر مطابق باشد، صاع زمان روایات از صاع زمان پیامبر(ص) کمتر بوده، قهراً باید بیست صاع پیامبر(ص) باشد تا کفاره تکمیل شود، اینگونه می توان بین

این روایات جمع کرد.

ص: ۷۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۲۸ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله مصرف کفاره اطعام بود. در این جلسه، استاد دام ظله، کفایت مد یا لزوم پرداخت مدین را مورد بررسی قرار می دهند.

درباره اینکه به شصت مسکین باید پانزده یا بیست صاع پرداخت شود، تقریرات مرحوم آقای خوئی را هنوز نگاه نکرده بودم، ایشان در این باره بحث کرده است، ولی قسمت هائی دارد که بر خلاف آن است که عرض کردم، ایشان می فرماید: پانزده صاع مطابق شصت مد لازم است، چه با ده صاع یا بیست صاع که در بعضی روایات وارد شده، مطابق باشد یا نباشد.

این مطلب محل اشکال است، اگر تطبیق نکند، در حالی که روایات ده و بیست صاع نیز صحاح دارد، به چه دلیل پانزده صاع را بگوئیم؟ حل همان است که در جلسه گذشته عرض شد که حجم صاع زمان پیامبر کوچک تر بوده و شصت مد مطابق با بیست صاع بوده، با صاع زمان های دیگر که بزرگ تر بوده، متفاوت بوده و ممکن است علی رغم تفاوت عدد صاع ها، مقدار آنها با هم مطابق بوده است، هر دو تعبیر درست است، ممکن است با تعبیر رایج زمانه یا با تعبیر رایج در ظرف وقوع ذکر شود، این جمع عرفی وجود دارد. بر فرض که کسی این جمع را نپذیرد، معمولاًـ در اینطور موارد، مقدار بیشتر بر استحباب حمل می شود.

سؤال: در برخی روایات درباره فعل پیامبر(ص) آمده که خرمایی که پیامبر(ص) به آن شخص برای صدقه داد بیست صاع بوده و برخی دیگر آمده آن خرما پانزده صاع بوده این روایت را نمی توان حمل به استحباب کرد.

ص: ۸۰

پاسخ استاد مدظله: بله روایتی را که فعل پیامبر(ص) را حکایت می کند نمی توان حمل به فضیلت کرد.

سؤال: در برخی روایات بیست صاع زمان پیامبر(ص) را با ده صاع زمان روایت تطبیق کرده است نه با پانزده صاع؟

جواب استاد _ دام ظله _ : عرض کردم احتمالاً این عبارت که «یکون عشره اصوع بصاعنا» از روات باشد.

اما مرحوم آقای خوئی این احتمال را نداده، احتمالاً این تعبیر از روات باشد و تعبیر معصوم نیست، و احتمال می دهم که نظر مرحوم شیخ طوسی نیز همین بوده که با اینکه در تهذیب این قسمت را نقل کرده، در استبصار نقل نکرده است.

سؤال: بنابراین صاع سه اندازه مختلف داشته در زمان های مختلف.

(پاسخ استاد دام ظله) : درست است، گاهی صاع نبی نصف صاع راوی است و در آن روایات دیگر از نصف بیشتر و سه

چهارم است، پانزده نسبت به بیست، سه چهارم است.

درباره لزوم پرداخت مدین، نسبتاً قائل معتنا به وجود دارد و قول شاذ و نادری نیست، لذا گرچه اکثریت بسیار قوی این است که همین یک مد کافی است اما در این طرف شهرت نمی توانیم ادعا کنیم، مرحوم شیخ در شش کتاب خود، تهذیب و نهایه و خلاف و مبسوط و تبیان و الجمل و العقود به مدین قائل شده، منتها در تبیان. در تفسیر آیه که درباره ذوی الاعذار است، مدین تعبیر کرده است.

و بعد از مرحوم شیخ، مرحوم ابن براج در مهذب و مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن و مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح و مرحوم ابن حمزه در وسیله و در تفسیر آیه که درباره ذوی الاعذار است در مجمع البیان و مرحوم ابو الفتوح در روض الجنان قائل به مدین شده اند.

ص: ۸۱

چند روایت درباره مدین هست و روایات زیادی درباره مد واحد هست، ابتدا روایات مدین را بررسی کنیم. صحیحه محمد بن مسلم : «سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب قال حدثنا جعفر بن بشیر و محمد بن عبد الله بن هلال عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر علیه السلام .... و یتصدق کل واحد منهما فی کل یوم بمدین من طعام». ولی احتمال قوی هست که این تصحیف شده باشد، به خاطر اینکه عین این سند که طریقی به علاء است، عین روایت از اول تا آخر نقل شده منتها «بمد من طعام» تعبیر شده، مرحوم عیاشی نیز با مد نقل می کند، کافی و فقیه و عیاشی و تهذیب و استبصار با مد نقل می کنند و در تهذیب و استبصار در نقل دیگری مدین دارد، احتمال قوی هست که این مدین مصحف باشد، و اگر قطع به تصحیف هم نداشته باشیم، در خصوص این روایت نقل ها تعارض دارند و از اعتبار ساقط است.

دعائم : «روینا عن علی علیه السلام انه قال لما أنزل الله عز و جل فریضه شهر رمضان و أنزل و علی الذین یطیقونه فدیه طعام مسکین أتی رسول الله صلی الله علیه و آله شیخ کبیر متوکعاً بین رجلین فقال یا رسول الله هذا شهر مفروض و أنا لا ـ اطیق الصیام، قال اذهب فکل و أطعم عن کل یوم نصف صاع و ان قدرت أن تصوم الیوم و الیومین و ما قدرت فصم». اینجا نصف صاع آمده که برابر با مدین است، اما صاحب دعائم امامی مذهب نیست و این روایت مرسله است و قابل اعتماد نیست.

ص: ۸۲

«سأل محمد بن منصور موسی بن جعفر علیه السلام عن رجل نذر صیاماً فثقل الصوم علیه، قال یتصدق عن کل یوم بمدین من حنطه». این روایت از دو جهت محل اشکال است ؛ بعضی از نسخ فقیه بمد دارد، سند آن هم محل شبهه است، کافی روایت را از محمد بن منصور نقل کرده که می گوید : «سألت الرضا علیه السلام عن رجل نذر نذراً فی صیام فعجز، فقال کان أبی علیه السلام یقول علیه مکان کل یوم مد».

«محمد بن یحیی عن یعقوب بن یزید عن یحیی بن المبارک عن عبد الله بن جبله عن اسحاق بن عمار عن أبی عبد الله علیه السلام»، در سند یحیی بن المبارک مورد بحث است که به دلیل اینکه یعقوب یزید از او اکثار روایت کرده و درباره او جرحی نشده، به نظر می رسد که معتبر باشد، عبد الله بن جبله واقفی ثقه است و اسحاق بن عمار طبق تحقیق امامی ثقه است، «فی رجل یجعل علیه صیاماً فی نذر فلا یقوی» باید بگوئیم اول قدرت داشته و تأخیر انداخته و عاجز شده، به خاطر اینکه اگر از اول عاجز باشد، اصلاً نذر منعقد نمی شود، «قال یعطی من یصوم عنه فی کل یوم مدین»، کسی به ظاهر ابتدائی این قائل نشده که کسی را استیجار کنند و بگویند از طرف او نیابت کند و از باب استیجار دو مد بدهند، اگر بخواهیم توجیه کنیم، باید بگوئیم که مراد از من یصوم عنه کسی است که صلاحیت دارد نیابت کند، یعنی امامی مذهب باشد و مدین را به او بدهند، مراد استیجار برای صیام نیست. فقط همین روایت است که به این توجیهات نیاز دارد.

در مقابل، روایات بسیاری در مد وارد شده است که قطعاً از معصوم صادر شده، که اگر روایتی هم در مدین باشد، باید حمل به استحباب شود یا کنار گذاشته شود.

البته این روایات هم درباره ذوی الاعذار است و به نظر ما استناد به این روایات در بحث عمد مشکل است برای تأیید خوب است, ولی برای آقایان که از یک باب حکم باب دیگر را استفاده می کنند می توانند به این روایات استناد کنند:

آدرس روایات در جامع الاحادیث: در جلد دهم، در صفحه ۳۶۸ و ۳۶۹ که بسیاری از این روایات صحیح السند است، در جلد یازدهم، در صفحه ۴۹۰ و دو مورد در صفحه ۴۹۱، و در صفحه ۴۹۳ و دو مورد در صفحه ۴۹۴، و در صفحه ۴۹۵ و مواضعی در صفحه ۴۹۶، و در صفحه ۴۹۷ و دو موضع در صفحه ۵۵۹، و دو مورد در صفحه ۵۶۱ و دو مورد در صفحه ۵۶۲ و مواضعی در صفحه ۵۶۳، و در صفحه ۵۶۴ و در صفحه ۵۷۵ و در صفحه ۵۹۳ و در صفحه ۶۱۰ و مواضعی در صفحه ۶۱۱، و دو مورد در صفحه ۶۱۲، و در صفحه ۶۱۳، در تمام این روایات مد واقع شده، پس، در باب فدیه و در باب کفاره عمد باید مد بگوئیم، روایات عمد را در جلسه گذشته بررسی کردیم که پانزده و بیست صاع بود، این روایات در مورد ذوی الاعذار است، در هر دو بحث مد کافی است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۲۹ مهر ماه ۸۸/۰۷/۲۹

ص: ۸۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله مصرف کفاره اطعام بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، مطلبی تکمیلی برای مباحث اسوء حال یا احسن حال بودن و مصرف اطعام بودن یکی از دو عنوان فقیر و مسکین، و کفایت مد یا لزوم پرداخت مدین، و کفایت یا عدم کفایت اشباع را بیان می فرمایند، و سپس، مسئله مقدار مد را مورد بررسی قرار می دهند.

در تکمیل بحثی که سابقاً گذشت، مطلبی عرض کنم، درباره حالت افتراق مسکین و فقیر عرض شد که مرحوم شیخ در مبسوط قائل به اتحاد در معنا است، این در چند مسئله خلاف نیز آمده, ایشان تعبیری دارد که به نفع قائلین به اتحاد در حالت انفراد و افتراق است. ایشان در اثناء کتاب الظهار وارد بحث مطلق کفارات شده، مباحثی وجود دارد که اختصاص به باب ظهار ندارد و مربوط به همه کفارات است، در اینجا چند مسئله درباره کلی کفارات است که شامل مورد بحث و افطار عمدی در ماه مبارک رمضان نیز می باشد، در مسئله ۶۸ از کتاب الظهار می گوید : «یجوز صرف الکفاره الی الصغار و الکبار اذا کانوا فقراء بلا خلاف»، یعنی بین المسلمین «و یجوز أن یطعمه ایاه»، اطعام بدون تملیک نیز جایز است، بعد می گوید در میان سنی ها شافعی گفته که اطعام کافی نیست و باید تملیک باشد، و ایشان می گوید اطعام نیز کافی است، «دلیلنا اجماع الفرقه و ایضاً قوله تعالی فاطعام ستین مسکیناً»، اصل موضوع را فقراء قرار داده و به آیه اعطاء به مسکین استدلال می کند. و در مسئله ۶۹ می گوید : «اذا أعطی کفارته لمن ظاهره الفقر ثم بان له أنه غنی أجزئه»، این را تقریباً به انسداد صغیر استناد می کند و می گوید انسان غنا و فقر اشخاص را نمی داند، اگر قوانین بگوید برای غنی یا فقیر، یعنی به حسب ظواهر، «دلیلنا قوله تعالی فاطعام ستین مسکین». و در مسئله ۷۳ می گوید : «یجوز للمرأه أن تعطی الکفاره لزوجها اذا کان فقیراً، دلیلنا قوله تعالی اطعام عشره مساکین، و لم یفرق و هذا مسکین». ایشان در این مسائل نیز قائل به اتحاد شده و بلا خلاف بین مسلمین نیز تعبیر کرده، این مؤید کسانی است که قائل به اتحاد عنوان مسکین و فقیر در معنا در صورت انفراد شده اند، ولی به نظر مختار بر اساس مجموع کلمات و روایات، باید به نحو احتیاط وجوبی به مسکین اسوء حال از فقیر پرداخت شود.

ص: ۸۵

عرض شد که درباره اینکه مد یا مدین باید پرداخت شود، در روایات در افطار عمدی ماه مبارک رمضان و غیر از آن یک نحوه اختلافی هست، روایات مربوط به کفاره غیر از افطار ماه مبارک رمضان را شاهد محکم نسبت به مسأله کفاره افطار ماه رمضان نمی دانم و درباره کفاره افطار ماه مبارک رمضان نیز به وسیله اختلاف مد و صاع در ازمنه مختلف جمعی بین الادله ارائه نمودم و گفتم که همان پانزده صاع و شصت مد (به حسب صاع و مد زمان صدور روایات) باید پرداخت شود. و همچنین عرض شد که چند نفر از بزرگان قائل به مدین شده اند، و عبارتی از مرحوم شیخ در خلاف نیز نقل کرده اند که دعوای اجماع نیز دارد و اشکال کرده اند که بعد از اینکه عده کثیری یا اکثر مخالف هستند، چگونه می توان دعوای اجماع کرد؟ ولی این نسبت دعوای اجماع به خلاف اشتباه است، متعلق اجماع غیر از مورد بحث است، ایشان درباره مقدار پرداخت به مستحق می گوید مدان است، و از ابو حنیفه یا شخص دیگری نقل می کند که در تمر و شعیر باید صاع پرداخت شود، و برای اینکه بیش از مدین لازم نیست، می گوید دلیلنا اجماع الفرقه، برای عقد سلبی و برای نفی مازاد (بیش از مدین لازم نیست)، به اجماع الفرقه استناد می کند، آقایان می گویند در مقابل این اختلاف که مد یا مدین است، برای مدین دعوای

اجماع کرده است. و در جای دیگری درباره مقدار مد یا مدین که آیا اشیاء متفاوت هست یا نیست، می گوید اجماع فرقه هست که همه یکسان است، اینجا نیز برای تسویه بین اشیاء دعوای اجماع کرده است.

ص: ۸۶

بحث دیگر این است که در اینجا اطعام ستین مسکین تعبیر شده، مرحوم شیخ در کتاب الظهار که به مناسبت در کلی کفارات ادعا می کند، ابتدا، در مسئله ۶۲ کفاره دو مد را تثبیت می کند، می گوید : «یجب أن یدفع الی کل مسکین مدان، و المد رطلان و ربع بالعراقی فی سائر الکفارات»، سائر به معنای جمیع است، «دلیلنا اجماع الفرقه و أخبارهم»، این در مقابل ابو حنیفه است، در این که هر صاع چهار مد است، حرفی نیست، منتها در مقام مقایسه، مد یک رطل و ثلث یا رطلان است، اختلافی است، ابو حنیفه می گوید رطلان است و بسیاری از سنی ها می گویند یک رطل و ثلث است، در نتیجه، یک صاع را او هشت رطل می داند و دیگران دو ثلث این مقدار یعنی پنج رطل و ثلث می دانند. در مسئله دیگری می گوید لازم نیست این مدان را تملیک کند و اباحه برای اکل نیز کافی است، هر دو جور صحیح است، اما اباحه للاکل حتی در صورت اشباع به کمتر از مدان صحیح نیست، می گوید : «اذا أحضر ستین مسکیناً فأعطاهم ما یجب لهم من الطعام»، مقدار «ما یجب لهم من الطعام» را در سه مسئله قبل بیان کرده که برای هر نفر مدان است، «أو أطعمهم ایاه»، یعنی ما یجب لهم من الطعام را در اختیار آنها گذاشت، «سواء قال ملکت أو أعطیتکم، فانه یکون جائزاً علی کل حال اذا کانوا بالغین»، غیر بالغین مالک نمی شوند و صلاحیت قبض ندارند، «دلیلنا اجماع الفرقه». قبل از شهید اول به کسی که کفایت اشباع را گفته باشد، برخورد نکرده ام.

درباره اینکه مقدار مد چقدر است، آقایان معمولاً مد و صاع را بر اساس درهم و رطل محاسبه کرده اند و نتیجه خاصی گرفته اند که ما با آن موافق نیستیم, اثر این بحث در مقدار زکات فطره یا در مقدار مد و مدین در بحث ما ظاهر می شود. آنطور که در کتب مشتهر است، درهم بیست و یک چهلم مثقال صیرفی است, مثقال صیرفی بیست و چهار نخود است در مقابل مثقال شرعی که هیجده نخود است، در باب کر که هزار و دویست رطل است، بر این اساس حساب شده و به فکر افتاده اند که هزار و دویست رطلی که از باب وزن تعیین شده با قریب چهل و سه وجبی که با وجب تعیین شده که هر دو از نظر روایات ثابت است، چگونه توفیق حاصل کنیم، مرحوم صاحب جواهر تعبیری دارد که مناسب با شأن و جلالت ایشان نیست و مورد انتقاد همه واقع شده است. در مقدار کر بر حسب وجب برخی بر اساس روایات مطابق با قول مشهور سه وجب و نیم در سه وجب و نیم در سه وجب و نیم گفته اند، بنابراین کر قریب چهل و سه وجب می شود، و برخی سی و شش وجب گفته اند، و قمی ها بیست و هفت وجب گفته اند. شخصی کتاب نوشته و همه قمی های کتب رجال را استخراج کرده و می گوید اینطور نیست که می گویند مشهور چهل و سه وجب است و مشهور همان بیست و هفت وجب است، قمی ها اینطور قائل هستند. در حالی که مراد از قمی ها همه افراد اهل قم نیست، مراد یکی، دو نفر قمی مانند مرحوم علی بن بابویه و مرحوم صدوق هستند که در مختلف فتوای آنها را در این مسئله نقل می کند.

ص: ۸۷

زمانی که در نجف بودم، به نظرم آمد که ممکن است اینگونه بین روایات جمع کنیم که حضرت در پاسخ سائلی فرموده اند سه وجب در سه وجب در سه وجب در پاسخ سائلی فرموده اند سه وجب در سه وجب در چهار وجب که سی و شش وجب می شود، و در پاسخ سائلی دیگر فرموده اند سه وجب و نیم در سه وجب و نیم در سه وجب و نیم، معمولاً سائلین وجب خود را مورد سؤال قرار می دهند و اختلاف در پاسخ ها به دلیل اختلاف در اندازه وجب سائلین بوده است، البته وجب به وجب متعارف حمل می شود ولی وجب متعارف هم مانند هر متعارف دیگری مانند قوی متعارف و قد متعارف و قدم متعارف قابل تشکیک است، منتها اگر حکم به طبیعت تعلق گرفته باشد، طبیعت با اقل افراد محقق می شود, اگر وجب را بیست سانت و نیم بگیریم با چهل و سه وجب تطبیق می کند، اگر بیست و دو سانتی متر بگیریم با سی و شش وجب تطبیق می کند و اگر بیست و چهار سانتی متر بگیریم با بیست و هفت وجب تطبیق می کند، همه اینها را می توان گفت و قابل جمع است، با حساب دقیق آب مقطر چهار درجه حرارت همینطور می شود، آب غیر مقطر فی الجمله تفاوتی دارد. عجیب این است که مرحوم آقای خوئی ملاک را سه وجب قرار داده و آن را با ۱۲۰۰ رطل مطابق دانسته می فرماید جربناه مراراً، چگونه ایشان می تواند اقل اشبار متعارف را مراراً تجربه کند؟ ایشان با وجب خودش که بزرگ بوده، وجب کرده و آن را معیار قرار داده و بیست و هفت وجب شده است، این محاسبه در آن زمان در نجف در ذهن من بود. شنیدم که سردار کابلی این مطلب را در جواهر دیده بود که چگونه هزار و دویست رطل را با چهل و سه وجب تطبیق بدهیم، و به دلیل اینکه در مسائل ولایت بسیار شدید بود، تعبیری که جواهر دارد، او را ناراحت کرده بود، حالا توسلی پیدا کرده بود و در رؤیا به او خبر می دهند که مشکل تو حل خواهد شد، فردای آن شب یکی از کسانی که حفاری می کرده و عتیقه ها را اخراج می کرده، می آید و در توبره او سکه های قدیمی بوده و از جمله سکه های زمان حضرت موسی بن جعفر علیه السلام و زمان صدور روایات بوده، آن سکه را وزن می کند و معلوم می شود که اینکه آقایان درهم را بیست و یک چهلم مثقال صیرفی قائل هستند درست نیست، درهم زمان معصوم بیشتر از این مقدار بوده و بالنتیجه ۱۲۰۰ رطل دقیقاً با چهل و سه وجب که دیگران گفته اند، تطبیق می کند، چون اساس محاسبه بر مبنای اندازه درهم بوده و آقایان درهم را کم گرفته اند، بنابر کتاب هائی که برخی از علماء امامیه درباره درهم و دنانیر نوشته اند و تحقیقاتی که مستشرقین درباره مسکوکات موزه های کشورها انجام داده اند و رساله نوشته اند، دراهم زمان معصومین علیهم السلام بیش از بیست و یک چهلم مثقال صیرفی است، به نظر مختار یک مد گندم حدود نهصد گرم می شود و بنابر نظر آقایان مقداری از یک چارک کمتر است، من تبریز ششصد و چهل مثقال صیرفی است، این آقایان صاع را ششصد و چهارده مثقال و ربع می دانند که مد ربع این می شود و مقداری از یک چارک کمتر است، اما به نظر مختار بیشتر از یک چارک است، این در مهریه و موارد فراوانی تفاوت می کند، در زکات و کفارات باید بیشتر از یک چارک حساب شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۲ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله مصرف کفاره اطعام بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، مسئله لزوم پرداخت گندم یا کفایت پرداخت هر نوع خوردنی، و سپس، مسئله پرداخت کفاره واحده به کمتر از شصت مسکین را مورد بررسی قرار می دهند.

«مصرف کفاره الاطعام، الفقراء اما باشباعهم و اما بالتسلیم الیهم کل واحد مداً و الاحوط مدان من حنطه أو شعیر أو ارز أو خبز أو نحو ذلک»، آیا اطعام به مسکین محدود به قسم خاصی از طعام است یا شامل همه اقسام آن است؟ ممکن است شبهه ای مطرح شود که چیزی غیر از گندم کافی نیست. کلمه طعام در لغت عرب مشترک بین خوردنی ها و خصوص گندم است، در مصباح المنیر می گوید طعام در نزد اهل حجاز مخصوص به گندم است، روایات نیز در حجاز صادر شده است، سابقاً دیده ام که در لغت هست که می گویند لیس عندی طعام و لا شعیر، مراد حنطه و لا شعیر است، حالا این مطلب مطرح می شود که بعد از اینکه لفظ طعام مشترک است، باید از اوامر به پرداخت طعام رفع اجمال شود، در بعضی روایات مقید به حنطه شده، با این مبین رفع اجمال می شود.

اگر این شبهه مطرح باشد، در مسئله جاری و کفاره افطار عمدی ماه مبارک رمضان مطرح نیست، حنطه درباره فدیه وارد شده، اینجا ممکن است بگوئیم که طعام مجمل است و مباحث دوران امر بین تعیین و تخییر مطرح می شود که بنابر قول به مواسعه، هر چه پرداخت شود، کفایت می کند، و بنابر قول به تعیین، خصوص حنطه باید پرداخت شود، اما در بحث جاری هیچ تردیدی نیست که طعام به معنای بر و حنطه نیست، به خاطر اینکه روایت صحیحه هست که پیامبر صلی الله علیه و آله به اعرابی که از افطار عمدی شکوه می کرد، دستور پرداخت خرما دادند، در خصوص اینجا روشن است و نیازی به اجرای اصول عملیه نیست.

ص: ۸۹

در کتب سابق مطلبی در میان سنی ها مطرح است که اگر خصوص گندم نشد، حتماً باید به شکل حبوبات پرداخت شود یا به شکل آرد و نان نیز کفایت می کند؟ ظاهر قضیه این است که اگر از خصوص بر و حنطه تعدی کنیم، طعام شامل همه خوردنی ها است و برای تضییق دلیل لازم است که چنین دلیلی وجود ندارد. البته این تعبیر مرحوم آقای حکیم که می فرماید مراد از طعام مطلق خوردنی ها است و اراده خصوص گندم خلاف ظاهر است، درست نیست، چون بعد از اینکه اهل لغت تصریح دارند که به حسب ظواهر اطلاقات، طعام در اصطلاح حجازی ها و در زمان معصومین به معنای گندم است، اصطلاح اهل عراق که طعام را به خصوص گندم اطلاق نمی کنند و مرحوم آقای حکیم نیز از این دیار است، معیار نمی باشد. بله، مرحوم آقای حکیم فرمایش دیگری دارد که آن علی القاعده باید درست باشد، می فرماید گاهی از نظر توسعه و تضییق، معنای مشتقات کلمه غیر از معنای مشتق منه آن است، اگر طعام مخصوص به گندم شد، لزومی ندارد که اطعام به معنای گندم دادن باشد و شامل هر گونه خوردنی است.

گفتنی است که به نظر می رسد که این که صاع و مد را با وزن مشخصی تعیین کرده اند ظاهراً باید مربوط به گندم باشد که به طور متعارف ملاک اندازه گیری می باشد و گرنه نمی توان صاع و مد را در همه حبوبات یک اندازه مشخص دانست.

سؤال: در مغنی ابن قدامه آمده که ملاک تبدیل صاع به وزن گندم متوسط است.

جواب استاد ــ مدظله ــ : من مغنی ابن قدامه را ندیده ام ولی به حسب ظاهر حدس می زدم که باید محاسبه بر حسب گندم که محل ابتلاء است صورت گرفته باشد چون نوع اشخاص مقدار کیل را نمی دانسته اند مقدار وزن صاع و مد را بر حسب گندم حساب کرده اند.

ص: ۹۰

«و لا یکفی فی کفاره واحده اشباع شخص واحد مرتین أو أزید أو اعطائه مدین أو أزید بل لابد من ستین نفساً». اینکه کفاره واحده به کمتر از شصت مسکین پرداخت شود، علاوه بر اینکه خلاف اطلاق ادله اطعام ستین مسکین است و عمده نیز همین است، در روایت اسحاق بن عمار نیز این مطلب سؤال

شده و گفته شده که جایز نیست، می گوید : «سألت أبا ابراهیم علیه السلام عن اطعام عشره مساکین أو اطعام ستین مسکیناً أ یجمع ذلک لانسان واحد یعطاه؟ قال لا و لکن یعطی انساناً انساناً کما قال الله تعالی».

و در صورت عدم وجدان شصت مسکین، همان شصت مد بین عدد میسور تقسیم می شود، منتها تعبیری هست که می گوید اگر می خواهد دو مد به فقیر پرداخت کند، دو روزه پرداخت کند، مرحوم آقای حکیم احتمال می دهد که این لزوم پرداخت دو روزه به ملاحظه اشباع و بر مبنای اشباع است، در حالی که این مطلب به اشباع ارتباطی ندارد، بلکه یکی از این دو جهت مراد است. یکی این است که در یک روز به یک فقیر بیشتر از مد ندهد, شاید مسکین دیگری یافت شود، و دوم این است که مد برای رفع احتیاجات روزانه فقیر باشد لذا در یک روز بیشتر از یک مد داده نشود, البته رفع احتیاجات روزانه حکمت حکم است نه علت آن, لذا مد را به فقیر تملیک می کنیم و او اختیار تصرف در آن را دارد، به هر حال با ملاحظه اینکه این بحث بنابر چه جهتی عنوان شده، معلوم می شود که ربطی به اشباع ندارد، در خلاف و مبسوط همین مسئله را عنوان کرده، در خلاف آمده که شافعی می گوید باید به شصت مسکین پرداخت شود و ابو حنیفه عند الاختیار تفصیل قائل است، عبارت خلاف این است : «قال ابو حنیفه ان أعطی مسکیناً واحداً کل یوم حق مسکین، فی ستین یوماً حق ستین مسکیناً أجزأه»، به یک فقیر در شصت روز شصت مد بپردازند، این به منزله این است که در یک روز به هر فقیر از شصت فقیر یک مد پرداخت شود، «و ان أعطی فی یوم واحد حق مسکینین لواحد لم یجزأ، و عندنا یجوز هذا مع عدم المساکین»، این حرف ابو حنیفه به نظر امامیه عند الاختیار نیست و عند العجز است، و بعد از ذکر دلیل مطلب می فرماید «ما اعتبرناه مجمع علی جوازه و ما قاله ابو حنیفه لا دلیل علی جوازه»، می فرماید احتیاط در این است که ما می گوئیم، به خاطر اینکه اجماع هست که عند عدم التمکن جایز است، اما برای حرف ابو حنیفه که عند الاختیار می گوید، دلیلی وجود ندارد. در مبسوط نیز هست اما شاید تعبیر آن ناقص باشد، اختلاف سنی ها را برای عاجز نقل می کند، با اینکه از خلاف استفاده می شود که برای متمکن بین شافعی و ابو حنیفه اختلاف هست، در مبسوط اول می گوید بلا خلاف باید شصت مسکین باشد و بعد می گوید : «فان لم یجدهم، جاز أن یکرر علیهم، و قال قوم یجوز أن یعطی ما لمسکین لواحد سواء کان فی یومین أو یوم و قال آخرون ان کان ذلک فی یوم واحد لم یجز و ان کان فی یومین جاز، و هکذا یجب أن نقول»، اینجا کلمه جواز تعبیر کرده، ولی نظیر اینکه درباره باری تعالی می گویند که رجحان مساوق با وجوب و ضرورت است، در اینجا نیز جواز مساوق با وجوب است، به خاطر اینکه فرض این است که متمکن نیست و روایات دلالت می کند که استغفار در مرحله آخر است، مراد از جواز که در اینجا هست، این است که عنوان کفاره لازم است، اگر عدد میسور نشد، لازم است مقدار مد بین عدد میسور از فقراء تقسیم شود.

بحث در دلیل مطلب است، مرحوم شیخ استدلال کرده که مجمع علی جوازه، عده ای از فقهاء دیگر نیز گفته اند، در بعضی از روایات نیز وارد شده اما درباره مورد بحث و افطار عمدی ماه مبارك رمضان نیست و در مانند کفاره یمین است که در آنجا حکم شده که اگر عدد فقراء میسور نشد، عدد مد در نظر گرفته شود، مرحوم آقای حکیم و بعضی دیگر حکم را با الغاء خصوصیت یا با عدم الفصل به افطار عمدی ماه مبارك رمضان تعدی کرده اند، اینها همه مشکل است، بعد از اینکه می بینیم در ابواب مختلف در اصل کفاره و مقدار آن فی الجمله تفاوت وجود دارد عرف بیان حکم را در یک باب از باب مثال نمی فهمد تا بتوان الغاء خصوصیت کرد، و عدم فصل را نیز نمی توانیم اثبات کنیم، و عدم قول به فصل کفایت نمی کند، قول به عدم الفصل است که معتبر است، که آن هم نیاز به فحص دارد مرحوم آقای حکیم عدم الفصل را ادعا کرده، اما این ادعاء دلیلی ندارد، حتی تنقیح مناط و کشف مناط عام و قانون اصطیادی از موارد مختلف نیز وجود ندارد، در موارد مختلف مقدار و نحوه کفاره مختلف است، منتها به نظر می رسد که در اینطور موارد که می گویند چیزی به فقراء برسد و بر عهده شخص نیز کفاره هست تا تنبیهی شده باشد، ذوق عرفی از تعدد مطلوب ابا ندارد، احتیاط در این است که مقدار شصت مد به عدد میسور از فقراء داده شود اما فتوا مشکل است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۳ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۳

ص: ۹۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله مصرف کفاره اطعام بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، مطلبی تکمیلی برای مسئله کفایت یا عدم کفایت اشباع در اطعام، و مسئله لزوم پرداخت گندم یا کفایت پرداخت هر نوع خوردنی را بیان می فرمایند، و در نهایت، در مسئله پرداخت کفاره واحده به کمتر از شصت مسکین، فرع اعطاء یا اشباع بیش از سهم یک نفر به فقیر چند سر عائله صغار و کبار را مورد بررسی قرار می دهند.

این مطلب را که عرض کردم قبل از شهید اول کسی را نیافتم که قائل به کفایت اشباع باشد، دیدم در وسیله مرحوم ابن حمزه هست، ایشان از علمای قرن ششم و معاصر مرحوم ابن ادریس است و شاید اندکی قبل از مرحوم ابن ادریس وفات کرده باشد، در وسیله می گوید : «أما الاطعام فلم یخلو اما یحضر المساکین و یطعمهم أو یعطیهم الطعام، و مقدار الاطعام ما یشبع، و ان أطعمهم دون ما یکفیهم، أثم، و ان زاد علی الکفایه فهو بالخیار من استرداد الفاضل و ترکه لهم، و ان أعطاهم الطعام لزمه لکل مسکین مدان حال السعه و الاختیار و مد حال الاضطرار»، این همان اختلافی است که عرض کردم عده ای مانند مرحوم شیخ قائل به مدان شده اند، ایشان نیز به همین قائل شده است، در اینجا کفایت اشباع را و لو به حد مد اعطائی نباشد، قائل شده است.

سؤال: این عبارت در کتاب الصوم وسیله آمده؟

(پاسخ استاد دام ظله) : خیر، در کتاب الصوم نیست, در کتاب الکفارات است، منتها این مطالب مبانی کلی کفاره است و به کفاره خاصی اختصاص ندارد.

ص: ۹۳

منتها نظر مختار این بود که بین اعطاء تملیکی و اشباع جامعی خاص وجود ندارد که لفظ واحد هر دو را شامل شود، لذا استعمال لفظ اطعام و اراده هر دو معنا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می شود، لذا از روایاتی که گفته فلان مقدار اطعام کند یا تصدق کند، نمی توانیم کفایت غیر از مقدار تعیین شده که مد است، را استفاده کنیم و بگوئیم اشباع نیز کافی است. مطلب دیگر اینکه اگر بگویند اطعام به معنای اعطاء شود، یا بگویند صدقه بدهید که در بعضی تعبیرات صدقه دادن است، ظاهر اعطاء تملیک است.

عرض شد که مراد از طعام هر گونه خوراکی است، حد اقل مراد از أطعمهم اعم است، در عروه پانزده حاشیه ای، سه نفر از آقایان به این متن حاشیه ای دارند که قبلاً در جائی به آن برخورد نکردم و جلد کفارات جواهر نیز در اختیار من نبود، مرحوم سید که تعبیر می کند حنطه یا شعیر یا ارز یا خبز کافی است، مرحوم آقای نائینی می فرماید: الاحوط / الاقتصار علی الحنطه او الدقیق او الخبز أو التمر بل لا یخلو عن قوه، نعم لو کان بالاشباع یجزی الطبیخ من الارز و غیره. به احتمال قوی مراد ایشان دقیق و خبز همین حنطه است. مرحوم آقای گلپایگانی نیز عین همین تعبیر را دارد منتها لا یخلو عن قوه را ندارد، از ایشان پرسیدم که این حاشیه را که می زدید، چه حاشیه هائی را مراجعه می کردید؟ ایشان می فرمود تا اوائل صلات، حاشیه مرحوم آقای

شیخ عبد الکریم و مرحوم آقای سید ابو الحسن و مرحوم آقای نائینی را مراجعه می کردم، ولی بعد حاشیه مرحوم آقای بروجردی که چاپ شد، این را نیز مراجعه می کردم، به ذهن من می آمد که ایشان در کتاب الطهاره نیز از مرحوم آقای بروجردی متأثر است، از ایشان پرسیدم و ایشان فرمودند که بعد دوباره در قسمت های اول به حاشیه مرحوم آقای بروجردی مراجعه کردم. آقای آل یاسین نیز همان مطلب مرحوم آقای نائینی را با عبارتی دیگر دارد، می گوید: بل الاحوط الاقتصار علی التمر و البرّ و ما یتفرع منه از زمان مرحوم شیخ طوسی کسی را نیافتم که شعیر را کافی نداند، لحنی که در کلمات مانند خلاف و مبسوط هست، این است که در مسائل دیگر بین عامه و امامیه اختلاف هست اما اینکه شعیر کافی است، مورد اتفاق فریقین است، ولی این آقایان این احتیاط را دارند و مرحوم آقای نائینی لا یخلو عن قوه نیز دارد.

وجه این نظر آقایان روشن نیست، احتمال می دهم که مرحوم آقای نائینی از این جهت فرموده باشد که مصباح المنیر نوشته : «اهل الحجاز اذا اطلق الطعام یریدون به البر خاصه»، روایت نیز در حجاز صادر شده، در روایات فدیه نیز خصوص حنطه آمده، بگوئیم این روایات طعام ظهور در این ندارد که اوسع از حنطه باشد، منتها به دلیل اینکه درباره خصوص خرما روایت وارد شده، گفته اند که خرما و حنطه کفایت می کند، و به خاطر اینکه فتوا یا نیست یا نادر است، احتیاط کرده اند و مرحوم آقای نائینی لاـ یخلو عن قوه نیز فرموده، مثلاًـ گفته اند از مشابهات اینطور فهمیده می شود که اگر گفته شد که به فقیر و شخص محتاج گندم بپردازید، معمولاً احتیاج فقیر خوردن است، لذا آرد و نان نیز کافی است.

به نظر می رسد که علاوه بر اینکه این فرمایش خلاف مشهور یا خلاف اجماع هست، می توان گفت که اولاً، تعبیر تصدق عام است و همه خوراکی ها مصداق برای تصدق هست و روایات طعام از باب اظهر مصادیق است و آقایان نیز از خصوصیت آن رفع ید کرده اند و گفته اند آن افضل است. و ثانیاً، مرحوم آقای حکیم می فرماید اگر در طعام معنای خاصی قائل شدیم، در اطعام این معنای خاص نیست و از نظر توسعه و تضییق ملازمه ای بین معنای مشتق منه و معنای مشتقات نیست، اطعام اوسع است، و همین که بین عامه و امامیه در بعضی از فروع مسئله اختلاف هست و درباره این جهت کفایت شعیر اختلافی نیست، می توان گفت مطلق طعام کفایت می کند، آیه قرآن که می فرماید «فلینظر الانسان الی طعامه»، بعید است که به معنای الی حنطته باشد، احتمال می دهم این که مصباح المنیر دارد، منافات نداشته باشد، بعد از اینکه در آیات قرآن به معنای حنطه نیست، ممکن است اطلاق اهل حجاز در زمان مصباح المنیر به معنای بر باشد اما در زمان نزول وحی و زمان امام صادق علیه السلام اعم باشد. به نظر می رسد که باید همان را گفت که مشهور یا مجمع علیه است که هر گونه خوردنی کفایت می کند.

مرحوم سید فرمود که باید به شصت مسکین پرداخت شود و کمتر از این عدد کفایت نمی کند، اما این که در بعضی از روایات آمده که اگر عدد میسور نبود، شصت مد بین عدد میسور تقسیم شود، در عروه ذکر نشده است.

«نعم اذا کان للفقیر عیال متعددون و لو کانوا اطفالاً صغاراً، یجوز اعطائه بعدد الجمیع لکل واحد مداً»، مرحوم سید می فرماید گاهی ممکن است به یک نفر بیش از سهم یک نفر اعطاء شود و آن در جائی است که شخص فقیر چند نفر عائله و نان خور داشته باشد. اینجا مطلبی توضیح داده نشده و به وضوح واگذار شده، و آن این است که صرف سرپرست بودن مجوز کفایت این مطلب نیست، قبض سرپرستی که نسبت به کبار وکالت و نسبت به صغار ولایت داشته باشد، به منزله قبض آنها است، در این مسئله فرقی بین صغیر و کبیر نیست، باید تملیک شصت فقیر بشود و بچه نیز فقیر است و آن را به وسیله قبض ولی ملک بچه فقیر می کند.

منتها مطلبی که اینجا عنوان نکرده و شراح عنوان می کنند، این است که اگر تملیک نیست و اشباع است، حالا کفایت اشباع را در اینجا قبول نکنیم، بالاخره در باب یمین یقینی است که اشباع کافی است و در بعضی موارد قطعی است که اشباع نیز هست، اشباع کبار اشکالی ندارد، بحث در اشباع صغار است، از بعضی از کتب و روایات استفاده می شود که هر دو صغیر یک نفر حساب می شود، منتها آن روایات در مورد خصوص بحث جاری نیست و به خاطر اینکه در اینجا الغاء خصوصیت و عدم الفصل را نمی توانیم بگوئیم، دلیلی برای این مطلب در بحث جاری نیست.

ص: ۹۶

مرحوم آقای خوئی اینگونه استدلال می کند که ماده اطعام از طعم به معنای شبع گرفته شده، در نتیجه در اطعام، اشباع درج شده است. این را می خواهم عرض کنم که معمولاً ـ چیزی که ماده و هیئتی دارد و از آن اخذ می شود، هیئاتی که می آید، ماده به نحو حکمت ملاحظه می شود و به نحو علت نیست که هر جا این نشد، آن نیز نیست، به ملاحظه سیر شدن لغتی جعل می شود اما حکم دائر مدار آن نیست، آقایان می گویند در وجه تسمیه اطراد لازم نیست، ایشان وجه تسمیه را به نحو علت گرفته است. حالا ایشان قطعاً تعبیر می کند، می گوید سیر کردن از سیر کردن بچه سه ساله قطعاً انصراف دارد، در حالی که چنین قطعی برای انصراف نیست. معروف است که پدر حاج میرزا حسین، حاج میرزا خلیل اول طبیب نبوده, بلکه مثلاً گل گاوزبانی به کسی توصیه می کرده، در جنگ ایران و روس، از روس ها اسیر گرفته بودند و حاج میرزا خلیل با دوست خود در مدرسه دار الشفاء حجره داشته، قحطی بوده و با سختی نانی به دست می آورد, در راه به زنی روسی برخورد می کند که بچه ای همراه او بوده که رنگ به چهره نداشته و آن زن می گوید اینها چگونه مسلمان هائی هستند که اسیر می گیرند و گرسنه می گذارند و او آن نان را به آن زن می دهد و دست خالی به حجره بازمی گردد، همانطور که با گرسنگی در حجره دراز کشیده که حالا ـ مرگش کی می رسد، زنی از خاندان فتحعلی شاه فانوس به دست در پی طبیب وارد حجره می شود و دوست حاج میرزا خلیل به امید اینکه لقمه نانی به آنها برسد، می گوید اینجا طبیبی هست و حاج میرزا خلیل را معرفی می کند و او با اینکه طبیب نبوده، دستوری می دهد و آن مریض شفا می یابد بعد از آن یک مجموعه پر از غذا به همراه اشرفی برای آنها می آورند. حاج میرزا خلیل بعد از این واقعه طبیبی بزرگ می شود که مداواهای وی ردخور نداشته است، این اثر همان کار خیری است که علی رغم احتیاج شدید نزدیک به مرگ، بچه گرسنه ای را سیر کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۴ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

از این جلسه، بررسی جواز و عدم جواز سفر در ماه مبارك رمضان آغاز می شود، استاد _ مدظله _ ابتدا، استدلال مرحوم آقای خوئی به آیه شریفه را نقل و نقد می کنند، و سپس، برخی روایات مسئله را نقل می فرمایند.

«یجوز السفر فی شهر رمضان لا ـ لعذر و حاجه بل و لو کان للفرار من الصوم لکنه مکروه». مشهور بین امامیه این است که اختیاراً سفر در ماه مبارك رمضان اشکالی ندارد، مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی می گوید که اختیاراً جایز نیست، مرحوم آقای حکیم اینجا بحث کرده اما بحث ایشان مقداری اجمال دارد، مرحوم آقای خوئی روشن تر بحث کرده و ما مطابق بحث ایشان مسئله را مورد بررسی قرار می دهیم.

مرحوم آقای خوئی می فرماید درباره جواز یا حرمت مسافرت، باید ببینیم که از نظر آیه شریفه و روایات چه باید بگوئیم، آیه شریفه بعد از اینکه روزه را واجب می کند، می فرماید : «و من کان مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر و علی الذین یطیقونه فدیه»، در این آیه معذورین سه دسته شده اند و بر عاجز به کلی چیزی نیست، (ایشان اینجا مراد از و علی الذین یطیقونه کسانی می دانند که اصلاً قدرت بر صیام ندارند و ما با این معنا، نمی توانیم موافقت کنیم و این را بعداً بحث می کنیم) ایشان می فرماید از این تقسیم در آیه معلوم می شود که موضوع وجوب قید دارد و آن این است که اگر کسی از این عناوین مذکوره نبود، واجب است که روزه بگیرد، پس، موضوع کسی است که مسافر نباشد، آقایان به تبع مرحوم آقای نائینی می فرمایند موضوعات به منزله شرط برای محمولات است، یعنی باید مفروض الوجود باشد تا حکم تعلق بگیرد، وقتی که مسافر نبودن را مفروض الوجود فرض کردیم، قهراً تحصیل آن واجب نیست، شرط در واجب مشروط وجوب تحصیل ندارد. بعد درباره روایات و جمع بین آنها بحث می کند.

ص: ۹۸

اینکه ایشان می فرماید تحصیل شرط در واجب مشروط واجب نیست، با این تعبیر که اینجا شده، یا مسامحه در تعبیر و یا اشکال در تقریر است، ایشان بعد از تمثیل به المستطیع یحج برای واجب مشروط می فرماید: «فلا یجب التصدی لتحصیله لعدم وجوب تحصیل شرط الوجوب»، بعد می فرماید : «و علیه فیجوز للحاضر السفر و لا یجب علی المسافر الحضر لعدم وجوب تحصیل شرط التکلیف لا حدوثاً و لا بقاءاً، فلو کنا نحن و الایه المبارکه لقلنا بجواز السفر فی شهر رمضان و لو لغیر حاجه لان الواجب مشروط و لا یجب تحصیل الشرط کما عرفت». این فرمایش اشکال روشنی دارد، یکی از شاگردان مرحوم آقای شیخ عبد الکریم حائری می گفت که ایشان در درس فرمود که مقدمه واجب نمی تواند حرام شود، مرحوم آقای سید محمد تقی خوانساری اشکال کرد که توبه واجب است و مقدمه آن که معصیت است، حرام است، و شاگردان خندیدند. خنده شاگردان نشانه بجا بودن این نقض تلقی شد. من به ناقل گفتم که این چه نقضی است که ایشان کرده، آن که مورد بحث مرحوم آقای حاج شیخ بود، مقدمه واجب مطلق است که نمی تواند حرام باشد، به خاطر اینکه شخص در واجب مطلق در مقام تحصیل

واجب مطلق آمده و حرام در مقام ردع از آن است، بعث به شـی ء در مقدمه آن نیز اراده ایجاد می کند پس باید به مقدمه هم بعث شده باشد و هم ردع, و این دو با هم متناقض است، اما توبه واجب مشـروط است، ان عصـیت فتب، مقدمه واجب مشروط می توانـد حرام باشد مثلاً گفته می شود اگر کسـی را کشتید، او را دفن کنید با این که کشـتن حرام است، شـرط همه کفارات فعل حرام است چون کفارات واجب مشـروط هسـتند، مقدمات واجب مشـروط می تواند احکام خمسه داشته باشد. اولاً، اینکه بگوئیم مقـدمه در واجب مشـروط بایـد واجب باشـد یـا واجب نباشـد، این هر دو اشـکال دارد، اینطور نیست که مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد به دلیل اینکه واجب مشـروط است، مقـدمه آن بایـد جایز باشـد، در حـج واجب از بیست و چند چیز به نحو واجب مشـروط به حج بجا آوردن، باید اجتناب شود، مرحوم آقای خوئی به جای اینکه بفرماید مقتضای آیه شـریفه جواز سفر است، بایـد مثلاً می فرمود اگر فقط آیه قرآن بود، دلیلی بر حرمت سـفر نداشتیم لذا با اصل حکم به جواز می کردیم, به خاطر اینکه حرمت را بایـد دلیـل اثبات کنـد و در صورت عـدم دلیل، مقتضای اصل جواز است. ثانیاً، ممکن است بگوئیم که از آیه واجب مشـروط اسـتفاده نمی شود بلکه اطلاق آیه اقتضاء می کند که صیام شهر رمضان واجب مطلق است، کسی که به چیزی مأمور شـد، باید آن را با شـرائطی که دارد، انجام دهد، می گوید کسـی که ماه مبارک رمضان را درک کرده، وظیفه دارد که روزه بگیرد، و از آنجا که روزه در سـفر صحیح نیست، وظیفه دارد که مقیم شود و روزه بگیرد، اگر این وظیفه را انجام نداد و به سـفر رفت، در سـفر روزه نگیرد و در عده من أیام اخر روزه بگیرد، نظیر اینکه برای کسی که در حال اختیار یا اضطرار فاقد آب می شود، تیمم تشـریع شـده، نتیجه تشـریع تیمم جواز از دست دادن آب اختیاراً نیست، پس، ممکن است بگوئیم که ظاهر آیه حرمت سـفر است، در یکی، دو روایت نیز برای عـدم مسافرت به همین آیه اسـتدلال شـده، و بر فرض که آیه از این ناحیه سـاکت باشـد، دیگر این را نمی توانیم بگوئیم که از آیه می فهمیم که به دلیل اینکه واجب مشـروط است، تحصـیل شـرط آن واجب نیست.

ص: ۹۹

اما روایات، صحیحه حلبی : «عن الرجل یدخل شهر رمضان و هو مقیم لا یرید براحاً» قصد مسافرت ندارد، «ثم یبدو له بعد ما یدخل شهر رمضان أن یسافر، فسکت فسألته غیر مره»، این باید مراجعه شود که سنی ها چه می گویند که حضرت نمی خواستند پاسخ دهند، «فقال یقیم أفضل الا أن تکون له حاجه لابد له من الخروج فیها أو یتخوف علی ماله»، کلمه افضل کالصریح در این است که در غیر حاجت، اقامه تعین ندارد.

«صحیحه محمد بن مسلم عن الرجل یعرض له السفر فی شهر رمضان و هو مقیم و قد مضی منه أیام، فقال لا بأس به أن یسافر و یفطر و لا یصوم». این روایت به قوت روایت قبلی نیست چون ممکن است کسی مراد از «یعرض» را صورت حاجت به سفر بداند, ولی دلیلی بر این تفسیر نیست و روایات ظاهر در جواز سفر ولو بدون حاجت است.

در مقابل، روایات دیگری هست که از مسافرت نهی کرده، «أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الخروج اذا دخل شهر رمضان فقال لا الا فی ما اخبرک به، خروج الی مکه أو غزو فی سبیل الله أو مال تخاف هلاکه أو أخ تخاف هلاکه». مرحوم آقای خوئی می فرماید از این روایت صحیحه تعبیر شده، اما این حدیث ضعیف است، به خاطر اینکه علی بن ابی حمزه در سند آن واقع شده که از مؤسسین واقفیه است و برای خاطر پول مذهب ایجاد کرده است. ولی همانطور که سابقاً گفته ام، از مجموع معاشرت هائی که اجلاء روات با او داشتند و اکثار روایاتی که از او شده، استفاده می شود که قبل اینکه در امتحان ثروت هنگفتی که در اختیار او قرار گرفته بود، بلغزد، شخص مورد قبولی بوده است. مرحوم سید عبد المجید گروسی یکی از شاگردان مبرز مرحوم میرزای شیرازی است که نبوغ علمی و عقلی و بیانی داشته و در سلوک نیز دارای مقاماتی بوده، شنیدم که کسی به منزل ایشان می رود و ایشان می گوید آمدی و وضع من را به هم زدی، من با یارو (نفس) مصاحبه می کردم و می گفتم اگر صد تومان به تو بدهند، شهادت ناحق می دهی، گفت نمی دهم، همینطور مبلغ را بالا بردم و او می گفت شهادت ناحق نمی دهم، به ده هزار تومان که رسیدم، مدتی متوقف شده بود و شما آمدی و معلوم نشد چه جوابی می خواست بدهد. ملاک عدالت این نیست که شخص ملکه اجتناب از محرمات در این گونه امتحانات سخت را داشته باشد, لذا اگر کسی در این مراحل لغزید کشف شود که ملکه عدالت نداشته است, افراد غیر معصوم ممکن است در این مراحل بلغزند, لذا علی بن ابی حمزه قبل از وقف عادل و ثقه بوده و به نظر ما, بزرگان از او در ایام استقامت اخذ روایات کرده اند, لذا روایات او را باید صحیحه دانست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۵ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله سفر در ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، نقد استدلال مرحوم آقای خوئی به آیه شریفه را پی می گیرند، و سپس، روایات مسئله را نقل و بررسی می فرمایند.

عرض شد که مقدمات واجب مشروط احکام خمسه می تواند داشته باشد و فرض وجود قرینه نمی شود که فعل مفروض الوجود جایز باشد، محدوده فرض به مفروض آن بستگی دارد، اگر مفروض به اقسام مختلف تقسیم نشود، دایره فرض آن نیز محدود است، و اگر مفروض به اقسام مختلف تقسیم شود، صرف فرض وجود کردن و حکمی بر آن حمل کردن، علامت جواز آن شی ء مفروض نیست، آیه شریفه «من کان منکم مریضاً أو علی سفر»، مریض و مسافر بودن را فرض وجود کرده و بر آنها حکمی بار کرده، اگر قرینه از خارج نباشد، فرض وجود دلیل بر فرض جواز نیست تا بگوئیم شخص می تواند اختیاراً خود را مریض کند یا به سفر رود.

اما این ی آیه که می فرماید : «من شهد منکم الشهر فلیصمه»، آنطور که مفسرین گفته اند و به حسب ظاهر نیز همین فهمیده می شود، به این معنا است که شخصی که ماه مبارک رمضان را درک کند، وظیفه روزه گرفتن دارد، قید درک در وطن ندارد. ممکن است کسی اینطور بگوید که کسی تخیل نمی کند که بدون درک ماه مبارک رمضان، روزه این ماه واجب باشد، این نیاز به گفتن ندارد، اینکه در آیه این مطلب آمده، قرینه بر این است که مراد اصل الدرک نیست و درک در وطن است. ولی در آیه، چنین قرینیتی وجود ندارد، به خاطر اینکه این شرط برای مفهوم قضیه و عقد سلبی نیامده که اگر شخص ماه رمضان را درک نکرد، حکم وجوب ندارد، این گفتن ندارد، گاهی ذکر شرط برای این است که اطلاق منطوق روشن شود، مثلاً می گویند اگر قدرت استنقاذ داشتید، غریق را نجات دهید و اگر نجات ندهید، گرفتار عذاب آخرت می شوید، قید قدرت داشتن برای اثبات مفهوم و عقد سلبی نیست که اگر قدرت نداشتید، گرفتار عذاب آخرت نمی شوید، این روشن است و نیازی به گفتن ندارد، بلکه برای عقد اثباتی قضیه است، اگر قید قدرت داشتن در عقد اثباتی نیز نمی آمد، مطلب فهمیده می شد، اما آمدن این قید اشاره به این است که تخیل نشود که قیودی مانند سن و سال خاصی برای این تکلیف هست، این برای تأکید بر این است که بیش از قدرت چیز دیگری معتبر نیست، محمول و جزا بر این شرط بار می شود بدون قید زائد, این گونه استعمال جمله شرطیه استعمال طبیعی است، در اینجا می خواهد بگوید که اگر کسی ماه مبارک رمضان را درک کرد، وظیفه او این است که روزه بگیرد و نگوید که تازه مکلف شده ام یا سن من به چهل سال نرسیده، این به حسب استعمالات عرفی تأکید برای این است که برای شاهد شهر به طور کلی روزه واجب است، لذا به نظر مختار، اطلاق «من شهد منکم الشهر» دلالت می کند که وظیفه روزه گرفتن است و بعداً بیان می کند که شرائط صحت روزه این است که مریض و مسافر و حرجی نباشد، پس، اگر شخص مریض بتواند خود را معالجه کند، باید معالجه کند، و شخصی که روزه در شهری برای او حرجی است و می تواند به منطقه ای برود و بعضی از مقدمات را تغییر دهد که روزه برای او حرجی نباشد، باید نقل مکان کند و مقدمات روزه گرفتن را فراهم کند و روزه را بگیرد، به خاطر اینکه شخص موظف است روزه صحیح بگیرد و روزه صحیح نیز

این است که بدون مرض مضر و مسافرت و حرج انجام دهد، بر این اساس، وظیفه دارد که از مسافرت صرف نظر کند تا صائم باشد، این به حسب اطلاق این ی آیه است.

ص: ۱۰۱

حالا روایات مسئله را بررسی کنیم، در جامع الاحادیث، باب سیزدهم، فضل المقام بالمدینه، «الخصال فی حدیث الاربعمائه عن علی علیه السلام لیس للعبد أن یخرج فی سفر اذا حضر شهر رمضان لقول الله عز و جل فمن شهد منکم الشهر فلیصمه»، در سند حدیث اربعمائه قاسم بن یحیی بن حسن بن راشد هست، اما اکثار روایت اجلاء مانند احمد بن محمد بن عیسی از قاسم علامت اعتماد و اعتبار است و کسی هم او را تضعیف نیز نکرده است.

سؤال: غالب احادیث قاسم بن یحیی را محمد بن عیسی عبیدی و احمد بن محمد بن خالد برقی نقل کرده اند که روایت آنها دلیل بر وثاقت مروی عنه نیست؟ چون محمد بن عیسی عبیدی در وثاقتش اختلاف است احمد بن محمد بن خالد هم «یروی عن الضعفاء» می باشد.

پاسخ استاد _ مدظله _ : محمد بن عیسی عبیدی بسیار معتبر است درباره او گفته اند: من مثل أبی جعفر محمد بن عیسی, یا لیس فی اقرانه مثله, اکثار روایت محمد بن عیسی هم دلیل بر اعتبار قاسم بن یحیی است, البته احمد برقی مشرب وسیع داشته, ولی روایت وی دلیل بر ضعف مروی عنه نیست دلیل بر قوت هم نیست, ولی اکثار روایت احمد بن محمد بن عیسی علامت قوت مروی عنه است.

«علی بن أسباط عن رجل عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا دخل شهر رمضان فلله فیه شرط»، شرط به معنای الزام یا التزام است، «قال الله تعالی فمن شهد منکم الشهر فلیصمه، فلیس للرجل اذا دخل شهر رمضان أن یخرج الا فی حج أو عمره أو مال یخاف تلفه أو أخ یخاف هلاکه و لیس له أن یخرج فی اتلاف مال أخیه»، حالا صرف اینکه اجازه داده شد، سوء استفاده نشود، «فاذا مضت لیله ثلاثه و عشرین فلیخرج حیث شاء».

ص: ۱۰۲

«تفسیر العیاشی» از تفاسیر بسیار خوب است که احادیثی با متنی قوی دارد اما متأسفانه نسخه اصلی آن در دست نیست، چند حدیث از احادیث آن را با سند در شواهد التنزیل پیدا کردم و بقیه مرسل و ناقص است و برای تأیید خوب است «عن الصباح بن سیابه قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ان ابن أبی یعفور أمرنی أن أسألک عن مسائل، فقال و ما هی؟ قال یقول لک اذا دخل شهر رمضان و أنا فی منزلی أ لی أن اسافر؟ قال ان الله یقول فمن شهد منکم الشهر فلیصمه فمن دخل علیه شهر رمضان و هو فی أهله فلیس له أن یسافر الا لحج أو لعمره أو فی طلب مال یخاف تلفه».

«محمد بن علی بن محبوب عن علی بن السندی عن حماد بن عیسی عن الحسین بن المختار عن أبی عبد الله علیه السلام قال لا تخرج فی رمضان الا للحج أو العمره أو مال تخاف علیه الفوت أو لزرع یحین حصاده». حسین بن مختار توثیق شده است، علی بن فضال که قول او بسیار معتبر است، او را توثیق می کند، گرچه ناقل از او ابن عقده است که زیدی است اما ابن عقده از حفاظ مورد قبول و معتبری است، مرحوم شیخ مفید حکم به وثاقت حسین بن مختار کرده، مرحوم نجاشی می گوید: کتاب او را جماعتی که یکی از آنها حماد بن عیسی است، نقل می کنند، متعارف محدثین رسم نداشتند که از ضعفاء کتاب نقل کنند، نقل کتاب به وسیله جماعتی از محدثین علامت اعتماد به مؤلف است، و ظاهراً او امامی مذهب بوده چون مرحوم نجاشی با اینکه ملتزم است که اگر کسی واقفی باشد، بگوید که واقفی است اما درباره او نگفته، و مرحوم شیخ نیز در فهرست نگفته، فقط مرحوم شیخ در رجال می گوید واقفی است، معمولاً در رجال که واقفی نوشته اند و دیگران نگفته اند، منشأ آن این است که در اوائل وقف به طور وحشتناک رواج یافت و بسیاری واقفی شدند و بعد، از وقف برگشتند, بزرگان هم در هنگام وقف از راویان اخذ حدیث نمی کرده اند و مانند نجاشی هم وقف بدوی را ذکر نمی کنند، حسین بن مختار وقف مشکل ساز نداشته، لذا از ناحیه وی اشکالی در سند نیست.

ص: ۱۰۳

علی بن سندی در سند مورد بحث است، درباره علی بن سندی به عنوان علی بن سندی توثیق خاصی نیست، اما بحث این است که علی بن سندی همان علی بن اسماعیل است، مرحوم کشی از نصر بن صباح نقل می کند که لقب اسماعیل پدر علی سندی بوده و او را توثیق کرده، مسمای هر دو اسم یک نفر است، مرحوم وحید بهبهانی و مرحوم صاحب جامع الرواة نیز متحد می دانند، منتها مرحوم صاحب جامع الرواة می گوید اگر حرف نصر بن صباح را به دلیل عدم توثیق و غالی بودن نپذیریم، اشتراک در مشایخ و تلامذه قرینه وحدت است و کلام نصر را تأیید می کند، و بعد می گوید صفار و محمد بن احمد بن یحیی از علی بن سندی و از علی بن اسماعیل به کثرت نقل می کنند، و علی بن سندی و علی بن اسماعیل از پنج نفر نقل می کنند که مرحوم آقای خوئی اسامی آنها را نقل کرده، گفته اند اتحاد راوی و مروی عنه قرینه برای مطلبی است که نصر گفته است.

مرحوم آقای خوئی می فرماید که درست است که در بعضی از روات از نظر استاد و شاگرد اشتراک وجود دارد، اما به عنوان علی بن سندی و علی بن اسماعیل در اکثر روات اختلاف دارند و به همین جهت نمی توانیم متحد بدانیم، این نظیر این است که بگوئیم به دلیل اتحاد در بسیاری از مشایخ و تلامیذ، مسمای زراره و محمد بن مسلم یکی است، اگر راوی و مروی عنه دو اسم و تعداد آنها یکی باشد، اینجا بسیار بعید است که مسمای دو اسم دو نفر باشد، اگر در این صورت کسی گفته باشد که لقب پدر علی بن اسماعیل, سندی است، این را می توان پذیرفت، اما اینجا اینطور نیست و در اکثریت اختلاف وجود دارد. بعد می فرماید بلکه می توانیم بگوئیم که طبقه علی بن اسماعیل متأخر از طبقه علی بن سندی است، به خاطر اینکه از علی بن اسماعیل سعد بن عبد الله که متأخر است، و همچنین محمد بن یحیی العطار که متأخرتر از سعد است، نقل می کند، می خواهد بفرماید که طبقه علی بن اسماعیل نیز متأخر است، منتها گاهی بعضی از طبقات متأخر با مشایخ خود و یا با همطبقه مشایخ خود در بعضی از روات اتحاد پیدا می کنند، من با مرحوم بروجردی در آقای حاج شیخ آقا بزرگ متحد هستیم و هر دو از ایشان اجازه روایتی داریم اما طبقه ما مختلف است، مرحوم آقای خوئی تمایل پیدا کرده که طبقه او نیز متأخر باشد.

اصـل اینکه ممکن است دو نفر باشـند و اینطور اتحادهـا دلیـل نیست، مطلب درستی است، منتهـا مناقشـات جزئی هست، اینکه ایشان می فرمایـد از جهت مشایـخ، اکثریت اختلاف وجود دارد، اینطور نیست، از نظر مشایـخ در شـش نفر متحد و در پنج نفر مختلف هسـتند، مرحوم آقای خوئی که آنطور تعبیر کرده، دو مورد از آن محل اشکال بوده ؛ یکی این است که ایشان علی بن اسماعیل میثمی را با علی بن اسماعیل بن عیسی که مورد بحث ما است خلط کرده، ایشان شاهد آورده که علی بن اسماعیل از پنج نفر نقل کرده که علی بن سندی از این پنج نفر نقل نکرده، یکی از آنها حسن بن محبوب است، علی بن اسماعیل از حسن بن محبوب نقل کرده اما علی بن سندی نقل نمی کند. این اشتباه است، علی بن اسماعیل که از حسن بن محبوب نقل می کند، غیر از کسـی است که محل بحث است که با علی بن سندی متحد هست یا نیست، راوی از حسن بن محبوب علی بن اسماعیل میثمی است، تهـذیب کلمه المیثمی را نیاورده و اسـتبصار آورده و اول سـند قرار داده است. دوم، احمد بن النضـر است که می گویـد: تنهـا علی بن اسـماعیل از او نقـل کرده، احمـد بن النضـر از مشایـخ مشـترک بین این دو است، علی بن سـندی از او در خصال مرحوم صـدوق، و از علی بن اسـماعیل در کتب اربعه نقل کرده است، سه نفر از مشایخ مختص علی بن اسـماعیل و دو نفر از مشایـخ مختص علی بن سـندی که مجموعاً پنج نفر می شوند، و اینکه ایشان متحدها را پنج نفر ذکر کرده بود، احمد بن النضـر نیز از مشایخ مشترک این دو می شود و مجموعاً شش نفر می شوند، از نظر مشایخ اکثریت با مشایخ مشترک است. بله، از نظر تلامیـذ، دو نفر راوی مشترک و پنـج نفر راوی مختص هست. بعـد از اینکه فی الجمله از نظر اسـتاد و شـاگرد اختلافاتی هست، این که دلیـل نیست، حرف درستی است. امـا اینکه ایشـان به دلیـل تـأخر وفـاه سـعد بن عبـدالله از صـفار, طبقه علی بن اسـماعیل را متأخر از علی بن السـندی دانسته انـد صـحیح نیست چون درست است که وفات سـعد بن عبـد الله در حدود سـنه سیصـد است و از صـفار ده سال عقب تر وفات کرده، اما این دو در یک طبقه هسـتند، لـذا این امر این شاهد بر تأخر طبقه علی بن اسماعیل نیست.

ایشان در ادامه برای تأخر طبقه علی بن اسماعیل با این عبارت استدلال کرده اند: «و روی عنه محمد بن یحیی العطار, المتأخر عن سعد بن عبدالله, فان ابنه احمد یروی عنه کثیراً, و قد روی عنه ابن ابی الجید سنه ۳۵۶, فلا مناص من ان یکون موت محمد بن یحیی بعد الثلاثمائه» در تعبیر «قد روی عنه ابن ابی الجید» مسامحه رخ داده و مراد این است که ابن ابی جید از احمد بن محمد بن یحیی عطار در سال ۳۵۶ تحمل حدیث کرده نه این که در این سال از او روایت کرده است.

به هر حال این که احمد بن محمد بن یحیی عطار در سال ۳۵۶ روایت نقل کرده دلیل بر این نیست که استادش یعنی محمد بن یحیی عطار پس از سیصد زنده بوده, ما از آقای حجت که قریب شصت سال قبل مرحوم شده, مطلب نقل می کنیم.

به هر حال اثبات اتحاد علی بن اسماعیل و علی بن السندی با عنایت به مشایخ و رواه مشکل است, البته درباره وثاقت این راوی مطلبی آقایان گفته اند که من با آن موافق هستم و مرحوم آقای خوئی موافق نیست، گفته اند که علی بن سندی و علی بن اسماعیل بن عیسی از مشایخ محمد بن احمد بن یحیی، صاحب نوادر الحکمه هستند، و مرحوم صدوق و استاد ایشان مرحوم ابن ولید و مرحوم ابن نوح که اسانید کتاب نوادر را بررسی کرده اند و گفته اند عده ای قابل اعتماد نیستند، اینها را استثناء نکرده اند، این امر علامت این است که ثقه می دانند و همین برای اعتبار راوی کافی است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۶ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله سفر در ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث سندی و متنی روایات مسئله را پی می گیرند، و سپس، جمع بین روایات را بررسی می نمایند.

درباره علی بن سندی در نوشتجاتی که دارم، اتحاد علی بن سندی و علی بن اسماعیل بن عیسی را اختیار نموده ام، این مطلب را بعد از تکمیل بعداً عرض می کنم.

«عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسین بن سعید عن القاسم بن محمد عن علی بن أبی حمزه عن أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الخروج اذا دخل شهر رمضان، فقال لا الا فی ما اخبرک به ؛ خروج الی مکه أو غزو فی سبیل الله أو مال یخاف هلاکه أو أخ یخاف هلاکه، انه لیس أخ من الاب و الام». ظاهر روایت این است که سفر در غیر موارد استثناء جایز نیست، البته می توان گفت که مراد از نهی این است که فضیلتی ندارد، اما این نهی که به شکل مطلق گفته شده و خصوصاً به ملاحظه روایاتی که به آیه «من شهد منکم الشهر» استناد شده، این را به ذهن می آورد که مراد روایت این است وظیفه این است که مسافرت انجام نشود و روزه گرفته شود، انصراف سؤال هم به اصل جواز سفر است و اگر در جواب نهی شود، به معنای عدم جواز است، ظهور روایت در حرمت قابل انکار نیست. نظر مختار این است که قاسم بن محمد ثقه است, چون از مشایخ حسین بن سعید است و از او کثرت روایت دارد و ظاهراً کتاب او را نقل می کند و بعضی از اجلاء دیگر نیز از او روایت دارند و تضعیف نیز نشده، لذا در سند از جهت قاسم بن محمد اشکال نمی کنیم، و از علی بن ابی حمزه نیز باید قاسم در زمان استقامت اخذ کرده باشد که حسین بن سعید کتاب او را نقل می کند، از این جهت نیز می توانیم روایت را معتبر بدانیم.

ص: ۱۰۷

کافی : «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن ابی عمیر عن بعض أصحابه قال»، این روایت از نظر سند محل شبهه است، ظاهر آن این است که این قول بعض الاصحاب است، روایت موقوف است، مرسل ابن ابی عمیر را اشکال نمی کنیم اما اگر روایت نباشد و فتوا باشد، این محل اشکال است، «لا یفطر الرجل فی شهر رمضان الا فی سبیل حق». حالا از این چیزی استفاده نمی شود.

این روایات اینجا هست، حالا غیر از اینکه سند بعضی از روایات را صحیح می دانستیم، چند روایت در موضوع خاصی وارد شده از این اطمینان به صدور حاصل می شود، نمی توان گفت که هیچکدام از اینها صادر نشده است.

در مورد جواز و عدم جواز سفر در ماه رمضان بعضی از اقوال را نوشته بودم اما نیاوردم، من مطمئن نیستم که مخالف در

مسئله و قائل به تحریم فقط حلبی باشد، مرحوم شیخ و مرحوم ابن ادریس و ابن براج تعبیراتی دارند که سلب اطمینان می شود که قائل به جواز سفر هستند، محتمل هست که آنها نیز مانند حلبی بگویند، فتوای حلبی روشن تحریم سفر است و تعبیر این آقایان دیگر به نحوی ابهام دارد.

حالا روایات دالّ بر جواز سفر را می خوانیم:

بعضی از این روایات قطعاً صحیح السند است و بعضی از آنها را می توان با بیانی معتبر دانست, به دلیل این که روایات متعدد و کثیر است, احتیاج به اثبات صحت سند ندارد. «عن أبی عبد الله علیه السلام قال سألته عن الرجل یدخل شهر رمضان و هو مقیم لا یرید براحاً ثم یبدو له بعد ما یدخل شهر رمضان، له أن یسافر؟ فسکت فسألته غیر مره فقال یقیم أفضل الا أن یکون له حاجه لابد له من الخروج فیها أو یتخوف علی ماله»، ظاهر آن این است که خروج جایز است اما فضیلت اقامه بیشتر است.

ص: ۱۰۸

«محمـد بن مسـلم عن أحـدهما عليهمـا السـلام فی الرجل يشـيع أخاه مسـيره يوم أو يومين أو ثلاثه»، که به مقـدار مسافت قصـر هست، «قال ان کان فی شهر رمضان فليفطر، قلت أيما أفضل يصوم أو يشيعه؟ قال يشيعه، ان الله عز و جل قد وضعه عنه».

فقيه : «سـئل الصادق عليه السـلام عن الرجل يخرج يشيع أخاه مسيره يومين أو ثلاثه، فقال ان کان فی شهر رمضان فليفطر، فسئل أيهما أفضل يقيم و يصوم أو يشـيعه؟ قال يشـيعه ان الله عز و جل وضع الصوم عنه اذا شيعه». به دليل اينکه مضمون اين روايت با روايت قبلی يکی است، احتمال هست که يک روايت باشد، در مقنع نيز سئل ابو عبد الله عليه السلام دارد.

«زراره عن أبی جعفر عليه السلام قال قلت الرجل يشيع أخاه فی شهر رمضان اليوم و اليومين، فقال يفطر و يقضی، قيل له فذلک أفضل أو يقيم و لا يشيعه؟ قال يشيعه و يفطر فان ذلک حق عليه».

«سـعيد بن يسار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشيع أخاه فی شهر رمضان فيبلغ مسيره يوم أو مع رجل من اخوانه أ يفطر أو يصوم؟ قال يفطر».

«الوشـاء عن حمـاد بن عثمـان»، «قال قلت لابی عبـد الله عليه السـلام رجل من أصـحابی قـد جائنی خبره من الاعوص»، جائی در نزديکی مدينه است، «و ذلک فی شـهر رمضان أتلقاه؟ قال نعم، قلت أتلقاه و افطر؟ قال نعم، قلت أتلقاه و افطر أو اقيم و أصوم؟ قال تلقاه و أفطر».

«عن اسـماعيل بن جـابر»، همين روايت است، «قـال اسـتأذنت أبـا عبـد الله عليه السـلام و نحن نصـوم شـهر رمضـان لنلقی وليـداً بالاعوص»، در جامع الاحاديث کلمه «لنلقی» را به اشتباه لنقلی نوشته، «قال تلقه و أفطر».

ص: ۱۰۹

«محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام انه سئل عن الرجل یعرض له السفر فی شهر رمضان و هو مقیم و قد مضی منه أیام فقال لا بأس بأن یسافر و یفطر و لا یصوم، و قد روی ذلک أبان بن عثمان عن الصادق علیه السلام». هر دو سند صحیح است.

فقه الرضا : «و کان أبو عبد الله علیه السلام یقول اذا صام الرجل ثلاثاً و عشرین من شهر رمضان جاز له أن یذهب و یجی ء فی أسفار». این از قبیل روایات قبلی است که ممکن است کسی بگوید از مفهوم آن استفاده می شود که جایز نیست، ممکن است بعد از بیست و سه روز جایز باشد، البته در کلام ابی الصلاح حلبی عنوان بیست و سه روز را ندارد، اما ممکن است کسی بگوید که نهی های روایات از سفر در ماه رمضان نهی تحریمی است، این مؤید آن روایات است.

«عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال قلت جعلت فداک یدخل علی شهر رمضان فأصوم بعضه فیحضرنی نیه زیاره أبی عبد الله علیه السلام فأزوره و افطر ذاهباً و جائیاً أو اقیم حتی افطر و ازوره بعد ما افطر بیوم أو یومین؟ فقال أقم حتی تفطر قلت له جعلت فداک فهو أفضل؟ قال نعم أ ما تقرأ فی کتاب الله فمن شهد منکم الشهر فلیصمه». روایت بعدی، مرحوم محمد بن احمد بن داود ابن داود، یکی از دو استاد مهم مرحوم شیخ مفید، از محمد بن حسین بن احمد نقل می کند، ظاهراً حسین محرف حسن است و این شخص همان محمد بن حسن بن احمد، ابن ولید است، ابن داود و ابن قولویه در یک طبقه هستند و از ابن ولید بسیار روایت می کنند، «عن عبد الله بن جعفر الحمیری قال حدثنی محمد بن الفضل البغدادی»، محمد بن فضل توثیقی ندارد، «قال کتبت الی أبی الحسن العسکری علیه السلام جعلت فداک یدخل شهر رمضان علی الرجل فیقع بقلبه زیاره الحسین علیه السلام و زیاره أبیک علیه السلام ببغداد فیقیم فی منزله حتی یخرج عنه شهر رمضان ثم یزورهم أو یخرج فی شهر رمضان و یفطر؟ فکتب لشهر رمضان من الفضل و الأجر ما لیس لغیره من الشهور فاذا دخل فهو المأثور»، یعنی این را باید انتخاب کنی، ظاهر این استحباب اقامه است.

بیـن ایـن روایـات کـه به علت فراوانی روایـات، نیـازی به دقت در اسـناد نیست، دو گـونه جمـع ذکر شـده ؛ یکی این است که روایـات نـاهیه را حمـل به کراهت کرده انـد، اولین کسـی که به این قائـل است، مرحوم صـدوق در کتاب من لا یحضـر الفقیه است، می گویـد این روایات ناهیه نهی تحریم نیست و نهی کراهتی است، عبارت مرحوم شـیخ روشن نیست، بعد مرحوم قطب راوندی است و بعد از ایشان، کلام کسانی که گفته اند مانند جامع مرحوم یحیی بن سعید و اصباح مرحوم قطب الدین کیدری و مرحوم علامه در کتاب های خود و شـهید اول روشن است که حرام نمی دانند، شـهرت در جواز مسافرت است منتها نهی نیز ثـابت است که در غیر حاجت حمل به کراهت می شود. دوم این است که ادله مجوزه در صورت حاجت اجازه می دهـد و در غیر حاجت مجاز نیست. بعضـی به این جمع دوم اشـکال کرده اند، گفته اند در بعضـی از روایاتی که خواندیم، در فرض عدم حاجت اجازه داده شده است.

مطلبی که می توان ادعا کرد، گاهی حاجت ضـروری و گاهی غیر ضروری است، بگوئیم جمع بین ادله این است که اگر اصلاً حـاجت نباشـد، جـایز نیست، و اگر فی الجمله و کمتر از ضـرورت حاجت وجود داشت، مجاز است اما بهتر این است که اقامه کند و روزه بگیرد، و اگر حاجت ضروری شد، اقامه حسنی ندارد.

حالا دوباره روایات را بازنگری کنیم تا ببینیم چه استفاده می شود. یک جهت این است که آیا کلمه افضل دلالت می کند که ذاتاً جایز است که آن را انجام دهـد و آن نیز جایز است منتها مسـتحبی ترک شده، یا اینکه هر دو فضـیلت دارد و باطل نیست، گرچه انجام زیارت مسـتلزم انجام حرام باشد اما زیارت دارای فضـیلت است، ممکن است مستلزم حرامی باشد اما علیت نداشته باشد، در روایت ابی بصـیر می گوید زیارت سـید الشـهداء انجام بدهم؟ حضـرت می فرمایند بمان و روزه بگیر، بعد سؤال می کند کدام افضل است؟ حضـرت به آیه که ظاهر در الزام است، برای افضلیت استدلال می کند، شاید مراد این است که درست است که آن فضـیلت دارد اما واجبی را ترک کرده و با ترک واجب به مسـتحبی رسیده، ولی اگر بماند، به امر با فضیلتی عمل کرده و ترک واجبی نیز نشده، ممکن است که افضلیت یک شیء با لزوم انجام آن منافات نداشته باشد. بنابراین، اینطور نیست که آقایـانماننـد مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای حکیم افضل را صـریح در جواز طرفین دانسـته انـد که هر دو جایز است و حرام نیست و مسافرت مشکل ندارد، صریح دانسته اند و می گویند که اصلاً جمع عرفی ندارد. در ذهن من هست که در تعین عمره که مشـهور می گوینـد عمره متعین برای نـائی است، روایـاتی هست که می گویـد تمتع افضـل است، گویـا مرحوم شـیخ طوسی است که می گوید افضلیت با وجوب منافات ندارد و اگر دیگری را انجام داد، باطل نیست و صحیح است اما واجبی را از دست داده، نظیر اهم و مهم در باب ضـد که مشـهور بین آقایان این است که هر دو عمل صـحیح است اما اگر مهم را انجام داد، خلاف شـرعی هم کرده است، حالا در این روایات ممکن است کسی بگوید که افضل دلیل بر این نیست که حتماً طرفین جـایز است. البته این قابـل انکـار نیست که اگر افضـل را در مقام بعث مطلق گذاشـتند، اگر و بالفظ جامع، بعث صورت گیرد, ظـاهر در عـدم الزام است، مثلاًـ می گویـد نمـاز بخـوانم؟ می گوینـد خوب است این جمله ظـاهر در اسـتحباب است, زیرا اگر واجب باشـد در مقام ترغیب بایـد لفظی انتخاب شود که در ترغیب بیشتر دخالت دارد و نبایـد لفظ جامع را بکار برد که با این که به حـد الزام نرسـد نیز سازگار است، اگر جامع بکار برده شود، ظهور پیـدا می کند که به حد الزام نیست. روایاتی که برای الزام اسـتدلال به آیه نکرده، در اینکه ظهور پیـدا می کنـد که مسافرت جایز است، قابل تردیـد نیست، منتها صـراحت نـدارد تا نتوان بین دو دلیل جمع کرد.

جهت دیگر این است که در صحیحه حلبی می گوید : «عن الرجل یدخل شهر رمضان و هو مقیم لا یرید براحاً ثم یبدو له بعد ما یدخل شهر رمضان، له أن یسافر؟ حضرت فرمودند که یقیم أفضل الا أن یکون له حاجه لابد له من الخروج فیها أو یتخوف علی ماله»، پس، این روایت که افضل قرار داده که معنای آن این است که به غیر صورت حاجت ضروری مسافرت جایز است، ممکن است بگوئیم «ثم یبدو له بعد ما یدخل شهر رمضان»، شخص برای حاجت غیر ضروری به فکر می افتد که آن کار را انجام دهد، در حاجت غیر ضروری بهتر این است که روزه را بگیرد و در حاجت ضروری روزه نگیرد و حاجت ضروری را انجام دهد، جواز در این روایت را ممکن است حمل به صورت حاجت غیر ضروری کنیم, آقایان استثناء را در این حدیث شاهد گرفته اند بر این که مسافرت و عدم مسافرت هر دو در صورت عدم حاجت هم جایز است و افضل اقامه است، ولی اینطور نیست و این استثناء را نمی توانیم شاهد بر جواز در غیر صورت حاجت بدانیم، بلکه ممکن است بگوئیم در غیر صورت حاجت ضروری افضل اقامه است و مسافرت نیز جایز است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : امروزه مسافرت از حوائج نیست اما در قدیم متعارفاً از قبیل حوائج بود، از حوائج غیر ضروری است، و احتمال هست که حتی مشایعت که روایات ذکر کرده، به خاطر اینکه راه ها پر خطر بوده، شاید مشایعت به نحوی الزام عرفی داشته، جمع بین این تعبیر که مشایعت را افضل قرار داده و گفته مشایعت کن و روزه نگیر، و در صحیحه حلبی می گوید اگر حاجت ضروری یا ترس برای مال نشد، مسافرت نکند، به نظر می رسد که مشایعت را حمل کنیم که یتخوف علی صدیقه، تعبیر السفر قطعه من السقر معروف است، ممکن است در جمع بین این دو روایت جواز سفر برای مشایعت را بر همین معنا حمل کنیم و بگوئیم مشایعت که در روایاتی وارد شده، از حوائج با ضرورت عرفی بوده است.

ص: ۱۱۲

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۹ آبان ماه ۸۸/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله سفر در ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، تکمیل و استدراکی برای مفاد آیه شریفه «من شهد منکم الشهر فلیصمه» بیان می نمایند، و سپس، جمع بین روایات را پی می گیرند، و در ادامه، اشاره ای گذرا به مسئله مقدار مد می فرمایند، و در نهایت، در مسئله موارد وجوب قضا، مورد فقدان نیت معتبر را مطرح می نمایند.

سابقاً درباره سفر در ماه مبارک رمضان عرض شد که مقتضای آیه شریفه «من شهد منکم الشهر فلیصمه» این است که شخص موظف است که در ماه مبارک رمضان روزه بگیرد و از شرائط روزه این است که مریض و مسافر نباشد و شخص وظیفه دارد که این شرط را تحصیل کند و اگر مریض است، اقدام به درمان کند تا بتواند روزه بگیرد، و اگر در مسافرت است، به حضر بازگردد و اگر در حضر است، به سفر نرود و روزه بگیرد، و اگر تخلف کرد و به سفر رفت، به دلیل اینکه روزه صحیح نیست، باید در ایام اخر روزه بگیرد، ابتدا می گفتم مقتضای آیه شریفه ای اینگونه است.

اما بعد دیدم که اکثر مفسرین به گونه ای دیگر معنا می کنند و شهر را مفعول به «شهد» نمی گیرند و مفعول فیه می گیرند و می گویند وطن مفعول به است و معنای «من شهد» کسی است که در ماه مبارک رمضان حاضر و در وطن خود بود، با این تفسیر، دیگر جائی برای این حکم که مکلف باید در وطن حاضر باشد، باقی نمی ماند. این را به عنوان تأیید عرض کنم که شاید دلیل اینکه مفسرین از معنای ظاهر ابتدائی صرف نظر کرده اند و «شهر» را مفعول فیه گرفته اند، این است که «شهد» به معنای حضر است و حضور در مقابل غیاب است و متعارف غیاب این است که شخص موجود است و شی ء را درک نمی کند و نسبت به کسی که اصلاً پا به عرصه وجود ننهاده و یا دار فانی را وداع گفته، فی الجمله خلاف ظاهر است، در اینجا شخص مسافر موجود غایب است که وطن را درک نمی کند، پس، به دلیل اینکه باید غایب را در زمان مغیب عنه موجود فرض کنیم، باید مغیب عنه را وطن در نظر گرفت و قهراً «الشهر» مفعول فیه می شود، حاضر در وطن وظیفه ای دارد اما دیگر بر این دلالت ندارد که باید در وطن حاضر باشد، علی ای تقدیر، با این بیان، آن ظهوری که قبلاً عرض می کردم، از بین می رود و باید ببینیم مقتضای روایات چیست.

ص: ۱۱۳

عرض شد که عده ای مانند مرحوم صاحب مدارک گفته اند که روایات سنداً و دلالتاً محل شبهه است و عرض کردم که سند چند روایت از این روایات درست است و اگر درست نباشد، به دلیل ورود پنج، شش روایت در مسئله، مستفیض می شود و اطمینان به صدور حاصل می شود، و از نظر دلالت نیز خصوصاً روایاتی که در آنها برای عدم جواز مسافرت به آیه شریفه استدلال شده، دلالت محکمی بر وجوب دارند، بالاخره اصل دلالت را نمی توان انکار کرد، منتها به دلیل اینکه در طرف مقابل نیز روایات صحاح دارد و مطمئناً هر دو از معصوم صادر شده، باید بین آنها جمع دلالی شود.

وجوهی برای جمع ذکر شده ؛ اکثر گفته اند که روایاتی صریح در جواز سفر است و روایاتی ظهور در حرمت دارد، با رفع ید از این ظهور، حکم به کراهت می کنیم. دو وجه دیگر در مسئله هست که از حمل به کراهت کمتر نیست و آن جمع بر این دو جمع هیچ اولویتی ندارد ؛

یکی این است که سفر بدون حاجت جایز نیست و در سفر حاجت غیر ضروری مکروه است و در حاجت ضروری جایز بدون کراهت است، در روایت که می گوید بدا لی که به مسافرت بروم، به خاطر حاجت بوده و در قدیم که مشکلات و خطرات سفر بسیار بوده، معمولاً بدون حاجت مسافرت نمی کردند. دوم این است که اینکه مرحوم آقای خوئی و شاید مرحوم آقای حکیم روایات افضلیت را در جواز طرفین صریح دانسته اند، در موارد دیگر آقایان گفته اند که گاهی مانند آیه شریفه «و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله»، افضلیت الزامی است و حتماً باید ما ترک را قبل از طبقه دوم به طبقه اول بدهند، اینجا نیز ممکن است بگوئیم که درست است که اصل تشرف به زیارت سید الشهداء گرچه با مرکب غصبی باشد، فضیلت دارد و عمل مطلوبی با مقدمه ای حرام انجام شده، اما اگر این تشرف با این مرکب انجام نشود و اطاعت امر وجوبی بشود، مقدم بر این است که انجام شود و ثوابی حاصل شود و عقابی نیز در دفتر اعمال ثبت شود، و مؤید این مطلب روایت ابی بصیر است.

عمده این است که اشخاص گمان کرده اند که شبیه به اجماع در حمل به کراهت هست، حالا چند عبارت از کلمات آقایان را نقل می کنم.

مرحوم ابی الصلاح در کافی می گوید : «اذا دخل الشهر علی حاضر لم یحل له السفر مختاراً».

مرحوم شیخ در تهذیب می گوید : «و لا ینبغی للانسان أن یخرج الی السفر فی شهر رمضان الا لضروره تدعوه الی ذلک و یکون سفره فی ذلک طاعه و مباحاً و أما ما له عنه مندوحه» که ضرورتی نیست، «فلا یجوز الخروج فیه». «لا ینبغی» در مصطلح متأخرین به معنای کراهت است اما در اصطلاح قدماء و روایات اینطور نیست، به خصوص در روایات در اکثر موارد در عدم جواز استعمال می شود، در استصحاب می فرمایند «و لا ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» ، «سبحان من لا ینبغی التسبیح الا له»، در اکثر محرمات احرام کلمه «لا ینبغی» دارد، درباره اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله که سائق الهدی بودند و تمتع انجام ندادند، می فرمایند «و لا ینبغی لسائق الهدی أن یحل حتی یبلغ الهدی محله». و به دلیل اینکه «لا ینبغی» معنای صریحی ندارد، نمی توانیم در «لا یجوز» در ذیل تصرف و حمل به کراهت کنیم.

نهایه : «یکره للانسان الخروج الی السفر فی شهر رمضان الا عند الضروره الداعیه له الی ذلک، فاذا مضی ثلاث و عشرون من الشهر جاز له الخروج الی حیث شاء». در روایات و کلمات قدماء مکرر «یکره» به معنای ممنوع است به کار می رود و اعم از منع تنزیهی و تحریمی است، لذا نمی توانیم با استناد به ظهور کراهت از عدم جواز رفع ید کنیم.

ص: ۱۱۵

مبسوط : «یکره انشاء السفر فی شهر رمضان الاـ بعد أن یمضی ثلاث و عشرون منه، فان دعته الحاجه الی الخروج جاز له الخروج أی وقت شاء».

مهذب مرحوم بن براج : «یکره للانسان الخروج للسفر فی هذا الشهر الا أن یضطر الی ذلک فاذا انقضی جمیع الشهر و قد ذکر الثلاث و عشرون منه» که اختلاف هست و گویا ایشان به خروج تمام شهر تمایل دارد، «جاز له الخروج علی کل حال».

شرایع : «یکره للانسان السفر فی شهر رمضان الا عند الضروره الداعیه له الی ذلک من حج أو عمره أو خوف من تلف مال أو هلاک نفس أو ما یجری مجراه أو زیاره بعض المشاهد المقدسه فاذا مضی ثلاث و عشرون یوماً من الشهر جاز له الخروج الی حیث شاء و لم یکن سفره مکروهاً».

فعلاً به نظر می رسد که دست کم احتیاط وجوبی این است که در صورتی که حاجت ضروری یا غیر ضروری نباشد، در ماه مبارک رمضان برای صرف تفریح سفر انجام نشود.

«المد ربع الصاع و هو ست مائه مثقال و أربعه عشر مثقالاً و ربع مثقال»، صاع از من تبریز که ششصد و چهل مثقال است و از سه کیلو که ششصد و پنجاه و یک مثقال است، کمتر است، گاهی گمان می شود که من تبریز سه کیلو است اما اینطور نیست و یازده مثقال تفاوت وجود دارد، «و علی هذا فالمد مائه و خمسون مثقالاً»، مد, ربع صاع است, صاع که ششصد و چهارده و ربع است, ربع هر جزء آن را ایشان ذکر کرده اند, ربع ششصد، یکصد و پنجاه می شود، «و ثلاثه مثاقیل و نصف مثقال»، این نیز ربع چهارده است، ربع چهارده، سه و نیم می شود «و ربع ربع المثقال» این هم برای ربع است که در صاع وجود داشت «و اذا أعطی ثلاثه أرباع وقیه من حقه النجف فقد زاد أزید من واحد و عشرین مثقالاً اذ ثلاثه أرباع وقیه مائه و خمسون و سبعون مثقالاً»، این بحثی ندارد، بحث همین بود که عرض کردم که تبدیل صاع و مد به این اوزان بر اساس وزن درهم است ولی به نظر مختار درهم بیش از مقداری است که معمولاً محاسبه می شود، بنابراین، مد از گندم قریب نهصد گرم است و بیش از این مقدار است و فطریه را حدود سه کیلو و ششصد گرم می دانم، آقایان یک صاع را ششصد و چهارده مثقال و ربع مثقال می دانند، به نظر مختار هر مد نهصد گرم است و یک صاع تقریباً سه هزار و ششصد گرم می شود، این در باب های دیگر مفصل بحث شده است.

ص: ۱۱۶

«فصل فی موارد وجوب القضاء دون الکفاره، یجب القضاء دون الکفاره فی موارد ؛ احدها ما مر من النوم الثانی بل الثالث و ان کان الاحوط فیهما الکفاره ایضاً خصوصاً الثالث». این بحث ها گذشته است.

«الثانی، اذا أبطل صومه بالاخلال بالنیه مع عدم الاتیان بشی ء من المفطرات أو بالریاء»، یا اخلال به نیت کرده باشد و اصلاً نیت نکرده باشد یا ابطل صومه بالریا یا بالاخلال بالریا، ممکن است بالریا عطف به بالاخلال باشد و ممکن است به بالنیه عطف شده باشد، اخلال به نیت این است که اصلاً نیت نکرده باشد و یا نیت مفطر صوم کرده است، «أو بنیه القطع أو القاطع کذلک».

در وجه تفکیک بین قضا و کفاره در مورد فقدان نیت معتبر، مرحوم آقای حکیم بحثی دارد که روشن نیست مراد ایشان چیست، ایشان می فرماید با فقدان نیت معتبر یا نیت قطع یا قاطع افطار حاصل می شود اما بعد که یکی از مفطرات همچون اکل انجام می شود, این کار استعمال مفطر است، با اولی افطار حاصل می شود و دومی استعمال مفطر است و از ادله می فهمیم که استعمال مفطر است و کفاره دارد.

مرحوم آقای خوئی می فرماید که صائم و مفطر ضدین لا ـ ثالث لهما است، ارتکاب ده چیز موجب افطار است، و اگر روزه نگرفت یا روزه را به وسیله نیت باطل کرد، صائم هست اما مفطر نیست.

اما صائم و مفطر ضدان لهما ثالث است، صوم مانند رکوع و سجود از عناوین قصدیه است و در این عناوین بنابر صحیح و اعم، بدون قصد حتی مفهوم اعم شی ء و به گونه فاسد نیز حاصل نمی شود، البته در ریاء که قصد عنوان می شود و قصد قربت نمی شود، صوم فاسد است. مرحوم آقای خوئی می گوید تا اینها را مرتکب نشود، مفطر نیست، توضیح نداده که مفطر به چه گفته می شود، مرحوم آقای حکیم می فرماید اگر با نیت افطار کرد، مفطر است. به نظر مختار، در این جهت که نفس عدم نیت معتبر مفطر نیست، حق با مرحوم آقای خوئی است، مفطر به معنای مبطل نیست، افطار شق امساک است، شخص با نیت غیر معتبر و عدم نیت صائم نیست اما مفطر نیز نیست، چون شق امساک نکرده، شق امساک با همین افعال است، از ادله استفاده می شود که کفاره برای شق امساک است که با همین افعال انجام می شود، لذا اگر کسی این افعال را انجام ندهد، کفاره ندارد اما به دلیل اینکه قصد صوم نکرده یا قصد فاسدی داشته و قصد قربت نبوده، قضا دارد و کفاره ندارد.

«اذا نسی غسل الجنابه و مضی علیه یوم أو أیام کما مر». این دیگر خواندن ندارد، این گذشت.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۰ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله سفر در ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، توضیحی دوباره برای جمع بین روایات بیان می فرمایند، و سپس، در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره، پس از توضیحی مختصر برای مورد فقدان نیت معتبر، در مورد انجام مفطر قبل از مراعات فجر، عبارت مرحوم سید را بر اساس مقتضای قواعد و روایات مورد نقل و بررسی قرار می دهند.

گویا یکی از سه جمع بین روایات جواز و عدم جواز سفر در ماه مبارک رمضان درست مورد توجه آقایان بحث قرار نگرفته است، در جمع بین روایتی که حکم کرده که افضل اقامه است و بین روایتی که اقامه را متعین می داند، عرض کردم که افضل و اولی احیاناً در موارد تعیین و لزوم به کار می رود و گرچه این مطلب را در اینجا در کلمات آقایان ندیدم اما این را در جاهای دیگر فرموده اند، در آیه شریفه «و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله» این اولویت الزامی است، در بسیاری از روایات لزوم حج تمتع برای نائی تعبیر افضل وجود دارد و در آنجا مرحوم شیخ طوسی می فرماید افضلیت در این طرف با اینکه طرف مقابل نیز فضیلت داشته باشد، منافات ندارد، اگر نائی غیر از حج تمتع حج دیگری انجام دهد، خلاف شرع کرده اما حج او صحیح است و در نامه عمل او به عنوان حسنه نوشته می شود، البته به دلیل ترک واجب، عقاب نیز برای او نوشته می شود، در تعبیر افضل در هر دو طرف فضیلت وجود دارد با این تفاوت که یک طرف بدون حرمت و عقاب و طرف دیگر به همراه آن است، و مؤید این جمع روایت ابو بصیر است که می گوید به دلیل آیه شریفه «و من شهد منکم الشهر فلیصمه» اینکه اقامه شود و به زیارت حضرت سید الشهداء علیه السلام نرود، افضل است، با اینکه آیه ظهور قوی در تعیین دارد، برای افضلیت اقامه به آیه استدلال شده است. البته مکرر عرض کرده ام که بعضی از مفاهیم عام هست ولی قرائن اقتضا می کند که عند الاطلاق، قسم خاصی از آن مراد باشد، وقتی در پاسخ سؤال از حکم نماز خواندن گفته می شود که نماز خواندن خوب است، از این جمله استفاده می شود که نماز خواندن مستحب است، به خاطر اینکه به کار بردن جامع بین وجوب و استحباب در مقام ترغیب، خلاف حکمت جعل است، لذا اگر جامع تعبیر شود، قرینه بر مراد بودن قسم خاصی است که الزام ندارد و ترغیب یا تنفیری در آن نیست، اما در جمع بین ادله یا در جایی که قرینه ای مانند استدلال به آیه مقترن با افضلیت شد، از ظهور اطلاقی رفع ید می شود و مراد معنای وجوبی و الزامی می شود.

ص: ۱۱۸

عرض شد که مرحوم آقای حکیم در وجه تفکیک بین قضا و کفاره در مورد فقدان نیت عبارتی دارد که مراد از آن روشن نیست، ایشان می فرماید گرچه افطار با اولی (عدم نیت معتبر) حاصل می شود اما استعمال مفطر با دومی (عمل خارجی) است. در جائی که افطار قابل تکرار نیست، چگونه افطار با عدم نیت حاصل می شود اما استعمال مفطر با فعل است؟ نظر مختار این

است که بـا اولی (عـدم نیت) ابطـال و بـا دومی (ارتکاب یکی از ده چیز) افطار حاصل می شود، افطار شق امساک است که با فعل حاصل می شود، این عرض اول بود که عرض کردم. دوم این است که چگونه با اینکه آقایان قصـد افطار و قصـد مفطر را نیز مبطل می دانند، مفطرات را ده چیز گفته اند؟ غیر از اینکه مفطر غیر از مبطل است، پاسخ دیگری برای این سؤال داشـتم که آن پاسـخ نیز در فرمـایش مرحوم آقای حکیم با بیان ایشان نمی آیـد، ایشان عبارت را به گونه دیگری بیان می کنـد که با این پاسخ سازگار نیست، پاسخ ما این است که وقتی می گوینـد فلان چاقو برنـده است، این به معنای این است که شأنیت بریـدن دارد و مفطرات ده گـانه شـأنیت مفطریت دارنـد ولی مرحوم آقـای حکیم که می فرمایـد انجام این مفطرات همیشه مسـبوق به اراده است و بـا آن اراده نیز افطـار حاصـل می شود، بر فرض پـذیرش این مطلب، چگونه شـأنیت را برای ده چیز بگوئیم؟ ولی سابقـاً عرض می کردم که برای این مفطرات شـأنیت افطـار وجود دارد و این گونه نیست که روزه همیشه بـا نیت افطـار یا نیت مفطر باطل شود، در جاهل به حکم و جاهل به موضوع که با اینکه قصد صوم و قصد قربت دارد، به انجام مفطری که نسبت به مفطر بودن آن جهـل داشـته نیز تصـمیم دارد، اینجـا روزه بـا نفس تصـمیم به انجام مفطر باطل نمی شود و با ارتکاب آن عمل ابطال حاصل می شود، پس، خود مفطرات ده گانه صـلاحیت ابطال دارد منتها این صـلاحیت نسبت به عالم به دلیل اینکه علت قبلی برای ابطـال هست، فعلیت پیـدا نمی کنـد و نسـبت به جاهل فعلیت پیـدا می کنـد، ممکن است بگوئیم که گرچه در مورد عـالم افطـار بـا اولی (قصـد) حاصـل شـده امـا مفطریت یعنی مفطریت شـأنی بـا دومی (ارتکـاب عمل) حاصل می شود, عنوان مفطریت از امور ده گـانه برداشـته نشـده، مرحوم آقـای حکیم می فرمایـد به دلیـل اینکه عمومـاً و همیشه قبلاً افطار حاصل می شود، دومی استعمال مفطر است، ولی اگر همیشه قبـل از عمـل, افطـار حاصل شود، دیگر وجهی نـدارد که به دومی اسـتعمال مفطر اطلاق کنیم.

بحث در موارد وجوب قضا بدون کفاره بود، مورد چهارم: «من فعل المفطر قبل مراعاه الفجر ثم ظهر سبق طلوعه و أنه کان بالنهار سواء کان قادراً علی المراعاه أو عاجزاً عنها، و کذا مع المراعاه و عدم اعتقاد بقاء اللیل بأن شک فی الطلوع أو ظن فأکل ثم تبین سبقه»، تا اینجا ابهامی در عبارت نیست، «بل الاحوط القضاء حتی مع اعتقاد بقاء اللیل». مرحوم آقای حکیم در این عبارت به مشکل افتاده، به خاطر اینکه دیده که در صورت اعتقاد به بقاء لیل و مراعات خلافی در مسأله نیست که قضاء ثابت نیست, عدم ثبوت قضا از نظر نص و فتوا مورد تسالم است، پس مرحوم سید نمی تواند احتیاط را در قضا بداند, لذا آقای حکیم می فرماید: بهتر است بگوئیم که مراد ماتن صورت مراعات نیست و مربوط به اول مسئله است که کسی مراعات را ترک کرده، در اینجا مراد این است که اگر اعتقاد به بقاء لیل دارد و ترک مراعات کرده و بدون فحص، قطع یا ظن داشت، احوط این است که قضا دارد و فقط بعد از فحص قضا ندارد.

ولی این تفسیر از کلام متن خیلی خلاف ظاهر است، به خاطر اینکه اگر همان اول می فرمود که در صورتی که اعتقاد به بقاء لیل نباشد، بگوید بلکه احوط این است که اگر به بقاء لیل نیز اعتقاد داشته باشد، این تفسیر درست بود، اما تعبیر متن اینطور نیست و ابتدا به طور کلی تعبیر کرده و بعد از جمله معترضه با فاصله زیاد و ذکر فرض مراعات «بل الاحوط» را آورده لذا خیلی بعید است که این «بل الاحوط» به اول مسئله مربوط باشد، البته مرحوم آقای حکیم می داند که این تفسیر بعید است ولی از باب ناچاری این تفسیر را برای این عبارت مرحوم سید ذکر فرموده چون معنای ظاهری آن با فتوای متسالم علیه سازگاری ندارد.

ص: ۱۲۰

در تفسیر عبارت سید دو احتمال وجود دارد که یکی از آنها متعین است ؛ یکی این است که این عبارت نیز درباره مراعات است منتها مراد اعتقاد قطعی نیست و ظن برای او حاصل شده، و ادله ای که حکم به سقوط قضا کرده، منصرف به مورد اعتقاد اطمینانی و قطعی است، این نیز خلاف ظاهر است اما اظهر از احتمالی است که مرحوم آقای حکیم فرموده است. احتمال دوم که مراد مرحوم سید همین است، این است که این عبارت درباره مراعات است و مراد از اعتقاد نیز قطعی و ظنی است، ایشان در اینجا احتیاط می کند، به خاطر اینکه مرحوم سید بعد از فروعی که ذکر می کند، مطلب را خلاصه می کند، در آن خلاصه می گوید اگر در فجر کسی اشتباه کرد و خورد، قضا دارد ایشان در آنجا هیچ استثنا نمی کند و به طور کلی حکم می کند که قضا دارد، اگر این احتیاط به مراعات مربوط نباشد، چگونه مطلب بعدی, خلاصه ماسبق و محصّل آن باشد. عبارت خلاصه این است: «و محصل المطلب ان من فعل المفطر بتخیل عدم طلوع الفجر أو بتخیل دخول اللیل بطل صومه فی جمیع الصور الا فی صوره ظن دخول اللیل و لوجود عله فی السماء»، درباره دخول لیل استثنا کرده اما درباره دخول نهار استثنا نکرده، از این عبارت استفاده می شود در طرف دخول نهار به طور کلی وجوب قضاء را مطرح می کند. حالا دلیل این قول و قائل بودن یا نبودن کسی به آن را باید مورد بررسی قرار دهیم.

از سابقین بعضی مانند مرحوم سلار اصلاً مسئله را عنوان نکرده اند، بعضی از مصادیق را که قضا دارد و کفاره ندارد، عنوان کرده اند اما این فرع را عنوان نکرده اند، و ظاهر بعضی مانند مرحوم ابی الصلاح حلبی این است که به طور مطلق قضا دارد و استثنا نکرده اند، البته صورت ظن را قائل شده و گمان می کنم که مراد از ظان در کلمات سابقین به معنای این است که گمان کرده و گمان در مواردی است که شخص مطمئن باشد، گمان به معنای کمی از شک بیشتر، اصطلاح اهل منطق است، عبارت کافی این است : «من فعل ما یفسده ظاناً أن علیه لیلاً ـ ثم تبین له أن الفجر کان طالعاً فعلیه القضاء»، نگفته که تحقیق نکرده، قواعد اولیه اقتضا می کند که باطل باشد و استثنا به بیان احتیاج دارد اما اینها بیان نکرده اند. البته شهرت با استثناء صورت مراعات است، مرحوم شیخ مفید در مقنعه صورت مراعات را استثنا کرده و بقیه نیز نوعاً قائل شده اند، عده ای مسئله را عنوان نکرده اند و اکثریت قریب به اتفاق قائل به عدم قضا در صورت مراعات شده اند، و روایاتی نیز در مسئله هست که باید آنها را بررسی کنیم تا ببینیم مرحوم سید چرا به طور کلی به قضا قائل شده است.

قبل از بررسی روایات، مسئله را از نظر قواعد بررسی کنیم، مرحوم آقای خوئی می فرماید قاعده اقتضا می کند که صوم باطل باشد، برای خاطر اینکه در روایتی برای لزوم قضا تعلیل آورده که «لانه أکل متعمداً»، از این تعلیل استفاده می شود که اکل عمدی موجب قضا است, البته در جایی که شخص ناسی نبوده و متوجه ماه مبارک رمضان بوده و خورده است که فرض ما هم همین است.

مرحوم آخوند در کفایه در بحث اجزاء می فرماید ادله استصحاب اقتضا می کند که در ادله شرطیت توسعه قائل شویم، در استصحاب بقاء طهارت، بگوئیم همان حکم طهارت واقعیه در طهارت مستصحبه نیز وجود دارد، پس، اگر کسی با طهارت مستصحبه نماز خواند، این واجد شرط بوده، چون شرط اعم از طهارت واقعی و طهارت مستصحبه بوده، برای نمازهای دیگر باید وضو بگیرد اما این نمازی که خوانده، واجد شرط بوده و اشکالی نیست.

اگر مبنای مرحوم آخوند را قائل شویم، باید تفصیل قائل شویم و بگوئیم اگر استصحاب کرده و خورده بعد فهمیده روز بوده, این شخص، واجد شرط بوده و روزه اش اشکالی ندارد، حکم اجتناب کلی را دارد، اما اگر قطع داشته که الان شب است و خورده بعد فهمیده روز بوده, روزه اش صحیح نیست، خود مرحوم آخوند در قطع قائل به اجزاء نیست، چون در قطع، عقل می گوید این کار جایز است، اما مقتضای معذور بودن مکلف این نیست که حکم وضعی صحت نیز ثابت باشد، برای حکم وضعی باید ببینیم ادله چه اثبات می کند، و چون حکم به واقع شی ء یا وجود تنزیلی شی ء تعلق گرفته وجود تنزیلی در صورت استصحاب است و در صورت قطع نیست، باید بین صورت استصحاب و صورت قطع تفاوت قائل شویم.

ولی ما به مبنای مرحوم آخوند قائل نیستیم، ادله استصحاب به حسب ظاهر حکم به صحت می کند و توسعه ظاهریه می دهد، می گوید «لا تنقض الیقین بالشك بل انقضه بیقین آخر»، حالا یقین آخر و لو یقین بعدی که برای شخص حاصل می شود که قبلاً- من فاقد شرط بودم، همان یقین بعدی اقتضا می کند که عمل باطل باشد، نظر مختار این است که اجزاء در مورد استصحاب درست نیست، بنابراین، چه استصحاب و چه یقین مخالف واقع داشته باشد، طبق قاعده باید مجزی نباشد.

یکی از روایات، روایت حلبی است، می گوید که شخص به اعتماد حرف کنیز خود که طلوع فجر نشده، غذا می خورد و بعد معلوم می شود که طلوع فجر شده بوده، حضرت می فرمایند که قضا دارد اما اگر خودت رفته بودی، قضا نداشت. گفته اند که قول کنیز حجیت نداشته و جای اعتماد به او نبوده، اگر خودش مراعات کرده بود مجزی بود.

ولی ممکن است مرحوم سید در دلالت این روایت این شبهه را داشته باشد که این روایت می گوید هوا روشن بوده، اگر خودت می رفتی، متوجه می شدی که الان وقت هست، و معلوم نیست مراد این باشد که اگر می رفتی و بعد کشف خلاف می شد، صحیح بود، می گوید اگر می رفتی دیگر کشف خلافی نبود و مبتلا به قضا نمی شدی، این روایت چندان ظهور قوی ندارد که بگوئیم که می خواهد بر خلاف قواعد عامه اثبات کند که در صورتی که خود شخص مراعات کند با اینکه کشف خلاف شده، مجزی است.

روایتی که دلالت خوبی بر اجزاء در صورت مراعات و کشف خلاف دارد، روایت سماعه است، روایت سماعه موثقه است و باید دید مرحوم سید که به موثقات عمل می کند، چگونه قائل به اجزاء نشده است؟ «قال سألته عن رجل أكل أو شرب بعد ما طلع الفجر فی شهر رمضان، قال ان كان قام فنظر فلم یر الفجر فأكل ثم عاد فرأی الفجر فلیتم صومه و لا اعاده علیه و ان كان قام فأكل و شرب ثم نظر الی الفجر فرأی أنه قد طلع الفجر فلیتم صومه و لیقضی یوماً آخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر و علیه الاعاده». این روایت مفصل بین دو صورت نظر و عدم نظر است، من احتمال می دهم که مرحوم سید در دلالت این روایت نیز تأمل داشته، گاهی شخص مراجعه می کند و برای تسهیل امر راهی نشان می دهید، او می گوید روزه گرفته ام و بعد متوجه شدم که شروع روزه از روز بوده، حضرت در اینجا می خواهد به نکته ای تنبیه بدهند که اگر اول رفتی و به آن محل نگاه کردی و ندیدی و بعد دیدی که هوا روشن است، الزاماً شروع روزه شما در روز نبوده است در بعضی روایات استصحاب هست که «لعله شی ء اوقع علیك»، شاید بعد پیدا شده باشد، در اینجا هم حضرت می خواهد ابداء احتمال کند که چه بسا آن موقعی که غذا می خوردی هنوز روز نشده بوده و الان روز است, لذا قضاء ندارد, اما اگر تحقیق نکردی و الان متوجه می شوی که موقع خوردن روز بوده، قضا دارد در روایت در فرض دوم می گوید «انه قد طلع»، و در فرض اول می گوید: «فرأی الفجر» می بینی که الان فجر است، ایشان ممکن است بگوید که مورد روایت می خواهد بگوید اگر قبلًا تحقیق کردی، قطعی نیست که موقع خوردن فجر طالع شده بوده, این که حالا فجر را می بینی دلیل نیست که قبلاً هم فجر بوده است، مانند باب استصحاب که می فرمایند الان لباس خود را خونی می بینی، شاید تازه واقع شده، این روایت نیز می گوید شاید فجر الان طلوع کرده باشد، البته در سؤال فرض کرده که اکل و شرب بعد از طلوع فجر بوده, ولی حضرت خواسته اند به او بیاموزند که در بعضی فروض چنین مطلبی صحیح نیست ممکن است مرحوم سید از این جهت در دلالت روایت شبهه داشته باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۱ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله سفر در ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره، در مورد انجام مفطر قبل از مراعات فجر، عبارت مرحوم سید را بر اساس مقتضای قواعد مورد نقل و بررسی قرار می دهند.

مرحوم آقای خوئی درباره عبارت مرحوم سید می فرماید اینکه می گوید بدون مراعات قضا دارد، اینجا مراد خصوص نظر است که اگر نظر نکرد، قضا دارد، و اینکه می گوید با مراعات نیز احوط این است که قضا دارد، اینجا مراد غیر نظر است. ولی این احتمال که مراعات در دو جمله اثبات و نفی به دو معنای مختلف به کار رفته باشد، در عبارت عروه که فروع مختلف ذکر کرده و بنای ساده نویسی دارد، اصلاً راه ندارد، این توجیه درستی نیست.

در جلسه گذشته دو روایت برای توجیه کلام مرحوم سید نقل کردم، ولی ادعای ظهور در این دو روایت را نیز نمی توانیم نفی کنیم، ادعای ظهور چندان برهانی نیست، ممکن است گفته شود که در صحیحه معاویه بن عمار که می گوید اگر خودت نگاه می کردی، قضا نداشت، یعنی با اینکه بعد از طلوع فجر غذا خورده بودی، معذور بودی و قضا نداشت، بسیاری از این روایت اینگونه فهمیده اند و می گویند ظهور روایت اینگونه است، و فتوای مشهور قریب به اتفاق نیز شاهد بر این است که از این روایت همینطور فهمیده اند. و در روایت سماعه هم که سؤال از این است که شخصی بعد از طلوع فجر غذا خورده و حضرت تشقیق شقوق می کنند، در این روایت نیز ممکن است کسی مدعی شود که ظهور آن این است که مقسم همان است که در سؤال آمده و حضرت همین صورت را که بعد از طلوع فجر غذا خورده، به دو قسم می کنند که قبلاً نگاه کرده یا بعد نگاه کرده است.

ص: ۱۲۴

البته بحث ما در جواز اکل و عدم جواز اکل قبل از مراعات نیست, بلکه در حکم لزوم قضاء و عدم لزوم قضاء بحث می کنیم, در جواز اکل می توانیم با استصحاب حکم به جواز اکل بکنیم, ولی در همین جا هم بعضی قائل هستند که با شک در طلوع فجر نباید غذا بخورد.

به نظر می رسد که اقلاً احتیاط استحبابی این است که وقتی بقاء لیل قطعی نیست غذا نخورد.

در اینجا تعبیر عروه این است که : «سواء کان قادراً علی المراعاه أو عاجزاً عنها لعنن أو حبس أو نحو ذلک»، بحث در توسعه ای است که ایشان قائل شده است، به این فتوای ایشان قائل صریحی پیدا نکردم، مرحوم صاحب حدائق (حدائق, ج۱۳, ص۹۳) در قضا در صورت عجز احتیاط ظاهراً استحبابی دارد، ایشان وجه این را که حکم قضا مخصوص قادر است، ذکر می کند و می گوید موضوع روایاتی که اثبات قضا کرده، مربوط به قادر است و مقتضای اصل نیز عدم قضا است و بعد می گوید و هو

جیـد الاّـ ان الاحتیـاط فی القضاء. مرحوم صاحب جواهر برای اینکه برای عاجز قضا نیست، وجوهی ذکر می کنـد و آنها را رد می کنـد و بعـد می گویـد احتیـاط لا ینبغی ترکه، مرحوم آقای حکیم می فرمایـد مرحوم صاحب جواهر به مطلبی که در عروه هست، تمایل دارد، ولی روشن نیست که مرحوم صاحب جواهر چنین تمایلی داشـته باشد، به خاطر اینکه اول ایشان می فرماید مشـهور بین اصـحاب عـدم قضا برای غیر قادر بر مراعات است، در ریاض گفته لا أجد خلافاً فی ذلک، ایشان این مطلب را نیز مناقشه نکرده که مسـئله خلافی است، فقط ادله عدم قضا را که طبق قاعده ذکر شده، رد می کند، لذا معلوم نیست که ایشان به مطلبی که در عروه هست که سـقوط قضا از عاجز است، تمایل داشته باشد، همه ادله خاص را رد نکرده، مانند مرحوم صاحب جـواهر به مسـائلی که شـبهه اجمـاع هست متکی هسـتند و بر خلاـف آن فتـوا نمی دهنـد. و مرحوم نراقی در مسـتند می گوید احتیـاط بـل الاـقوی این است که قضـا دارد، ایشان اسـتثنائی کرده که مگر اینکه مسـئله اجماعی باشـد که در این صورت قضـا نـدارد، ایشان احتمال می دهـد که مسـئله اجماعی است و لذا نمی تواند به قضا فتوا بدهد، معلوم نیست که ایشان به لزوم قضاء فتوا دهد, بلکه می گوید اگر اجماعی نبود، قضاء را می گفتیم, طبق قواعد باید قضاء لازم باشد.

ص: ۱۲۵

ولی کسی می توانـد بگویـد که ظواهر کلمات قـدماء اطلاق است، اگر مرحوم سـید به اسـتناد آنها چنین مطلبی فرموده باشد، چنـدان نمی شود آن را رد کرد. برخی از عبارات قـدماء ظهور در این دارد که در عاجز نیز قضا وجود دارد و قواعـد نیز اقتضـا می کنـد که قضـا داشـته باشـد، و اگر روایـات نیز بر قضـا دلالـت داشـته باشـد، می توانیم بگوئیم خلاف اجماع است, بلکه با نصوص و قواعد کلام مرحوم سید درست می شود.

انتصار مرحوم سید مرتضـی : «مما انفردت به الامامیه القول بأن من تسـحر ثم بان انه کان أکل بعد طلوع الفجر فعلی ضربین ان کـان أکـل و لم یتأمـل الفجر و لم یراعی ء فعلیه قضائه و ان کان رصـده و راعاه فلم یره فلا قضاء علیه»، اینکه تأمل فجر نکرده، اطلاق دارد و قادر و عاجز را شامل است، «و الحجه فی ذلک فی مذهبنا اجماع الطائفه».

کافی مرحوم ابی الصـلاح : «ثم تبین له أن الفجر کان طالعاً فعلیه القضاء»، کسـی که گمان می کند شب است و غذا می خورد و بعد معلوم می شود که روز بوده، باید قضا کند.

مرحوم علامه در هفت کتاب خود قید قدرت را ذکر می کند، مشهور این قید را ذکر می کنند، و مرحوم شیخ نیز در سه کتاب خود قیـد قـدرت را ذکر می کنـد اما در برخی کتاب های خودماننـد نهایه این قیـد را ذکر نمی کند، می گوید : «من أکل أو شرب عند طلوع الفجر من غیر أن یرصده ثم تبین بعد ذلک أنه کان طالعاً کان علیه القضاء».

مرحوم ابن براج در مهـذب : «یوجب القضاء دون الکفاره الاقـدام علی تناول ما یفطر عنـد طلوع الفجر من غیر رصد له ثم یعلم أنه کان طالعاً».

فقه القرآن مرحوم راونـدی : «و ان لم یکن تحر الفجر و أقـدم علی السـحر قبل تحریه و قـد طلع الفجر حینئذ وجب علیه القضاء لما کان فیه من تفریطه فی فرض الصیام».

غنیه : «یوجب القضاء وحـده تناول ما یفطر مع الشک فی طلوع الفجر و کان طالعاً بـدلیل الاجماع الماضـی ذکره»، بعد نوشـته : «هذا حکم من أقدم علی الافطار من غیر رصد للفجر».

در تمام این عبارات قیـد قادر وجود نـدارد، بنابراین، اگر کسـی طبق قواعد یا روایات بگوید که حتی برای عاجز و اعمی حکم قضا ثابت است، خلاف اجماع نگفته است.

مطلبی مستند دارد که در مستمسک به این جهت توجه نشده، بسیاری برای اینکه کسی قادر به مراعات نیست، مثال ابری بودن هوا را ذکر کرده انـد، اما مسـتند تفصـیل قائل است، می گوید اگر مانند محبوس یا اعمی، شـخص قادر به مراعات نیست، طبق قاعـده قضـا دارد مگر اینکه اجمـاعی بر خلاـف باشـد، و اگر مانع در خود شـخص نیست و ماننـد ابری بودن هوا مانع خارجی وجود داشـته باشـد، در اینجا قضا ساقط است. ولی حق این است که در این صورت نیز وجهی برای سـقوط قضا نیست و «أکل متعمـداً» که در روایت اثبـات قضـا کرده، برای افطـار عمـدی نیست و برای اکـل عمـدی است، مواردی که متوجه مـاه مبارک رمضان هست و غذا می خورد، اکل عمدی است و طبق قواعد عامه در اکل عمدی قضا وجود دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۲ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۲

ص: ۱۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در مورد انجام مفطر قبل از مراعات فجر نسبت به قادر و عاجز از تحقیق، عبارت مرحوم سید را بر اساس مقتضای روایات، و سپس، فرض حصول و عدم حصول ظن به بقاء لیل را مورد بررسی قرار می دهند.

بحث در این باره بود که آیا این مسئله که کسی بدون مراعات با شک غذا می خورد و افطار می کند و بعد معلوم می شود که بعد از طلوع فجر بوده که تقریباً شبیه به تسلم هست که قضا دارد، شامل عاجز از تحقیق مانند اعمی می شود یا نمی شود؟ سابقین با لاحقین اختلاف نظر کلی دارند و آن این است که اگر از نظر نصوص مشکل حل نشد، بسیاری از سابقین می گویند مقتضای اصل عدم وجوب قضا است، اما طبق کتب متأخر که نظر مختار نیز همین است، مقتضای قاعده وجوب قضا است، به خاطر اینکه عموماتی هست که مانع از استصحاب و اصل برائت است، «أکل متعمداً» بر هر موردی صدق کند، مقتضای قاعده این است که قضا داشته باشد الا ما خرج بالدلیل.

در مفاد روایات اختلاف وجود دارد، برخی می گویند از روایات در مورد عاجز نیز قضا استفاده می شود و برخی می گویند روایات چنین دلالتی ندارد و باید به اصول مراجعه کنیم و برخی می گویند بعضی از روایات ظاهر در ثبوت قضا است.

روایت معاویه بن عمار : «قلت لابی عبد الله علیه السلام آمر الجاریه تنظر الفجر فتقول لم یطلع بعد فآکل ثم أنظر فأجد قد کان طلع حین نظرت، قال اقضه، أما انک لو کنت أنت الذی نظرت لم یکن علیک شی ء».

ص: ۱۲۸

مرحوم آقای حکیم می فرماید نصوص درباره اعمی دلالت بر ثبوت قضا دارد، ظاهر تعبیر ایشان این است که هر دو نص در مسئله اینگونه است.

ایشان در این باره بیانی ندارد، مرحوم آقای حکیم مبنائی دارد و بسیاری مانند مرحوم آقای داماد این مبنا را پذیرفته اند، اما بنابر نظر مختار مبنای درستی نیست، و آن این است که اگر در خبری دو جمله ذکر شد و شق ثالثی نیز بود، اگر این دو جمله مفهوم داشت، باید به مفهوم جمله اولی تمسک کنیم و جمله بعدی را از باب احدی از مصادیق مفهوم جمله اولی بدانیم، در تعبیر «ان غسلته فی المرکن فمرتین و ان غسلته فی ماء جار فمره»، مفهوم جمله اول اقتضا می کند که اگر آب قلیل نباشد، تعدد غسل نیست، یکی از مصادیق آب غیر قلیل آب کر و دیگری آب جاری است، و مفهوم جمله بعدی اقتضا می کند که در آب غیر جاری تعدد غسل هست، این آقایان می گویند که به مفهوم جمله اولی اخذ می کنیم و می گوئیم که اگر مرکن نبود، تعدد نیست و حکم آب کر و آب جاری یکسان است و آب جاری از باب احد مصادیق مفهوم جمله اولی ذکر شده، در ذکر ماء جاری در جمله دوم خصوصیت نیست و خصوصیت در جمله اولی است. اما نظر مختار این است که تقدیم و تأخیر دلالت بر مطلبی ندارد، گاهی می گوئیم اگر این را اکرام کنی، اشکال دارد و اگر آن را اکرام کنی، اشکالی ندارد، و گاهی جای دو جمله عوض می شود، از تقدم و تأخر معنای خاصی استفاده نمی شود، بلکه دو فرض متعارف در نظر گرفته شده که حکم

آنها با هم تفاوت دارد، دلیل نسبت به شق ثالث ساکت نیست و حکم شق ثالث باید از جای دیگری فهمیده شود.

ص: ۱۲۹

بنابر مبنای مرحوم آقای حکیم از این روایت عکس فرمایش مرحوم آقای حکیم استفاده می شود، صدر این روایت می گوید که در جائی که به وسیله جاریه و شخص دیگری تحقیق واقع شد، قضا دارد، از مفهوم این جمله استفاده می شود که اگر به وسیله خود شخص تحقیق شود یا به دلیل عجز اصلاً تحقیق واقع نشود، قضا ندارد، یکی از این دو فرض که به وسیله خود شخص تحقیق شود، در جمله بعدی ذکر شده است، اعمی یکی از مصادیق مفهوم جمله اولی است که قضا ندارد، عکس فرمایش مرحوم آقای حکیم استفاده می شود، بنابر مبنای ایشان این روایت بر عدم ثبوت قضا دلالت می کند.

سؤال: مبنای مرحوم آقای حکیم در جایی است که صدر روایت مفهوم داشته باشد ولی در این روایت «افضه» در جواب سؤال سائل ذکر شده و قید نظر جاریه در کلام امام علیه السلام نیامده, لذا می توان به مفهوم ذیل تمسک کرد.

(پاسخ استاد دام ظله) : بله، درست است، به ذیل می شود تمسک کرد، صدر روایت کلام امام معصوم نیست، به ذیل می شود تمسک کرد، شاید مرحوم آقای حکیم نیز به ذیل تمسک کرده که اگر خودت نظر می کردی، قضا نداشت، اما اگر این نشد و خود مکلف نظر نکند، قضا دارد، اعمی نیز یکی از مصادیق مفهوم ذیل است که یا دیگری نظر کند و یا به دلیل نابینائی خود مکلف نظر نکند. اما در این تقریب اینگونه می توان مناقشه کرد که مقسم نظر کردن است که شامل نظر کردن خود یا دیگری است و اعمی را که اصلاً نظر نمی کند، شامل نیست، در اینجا حق با مرحوم آقای خوئی است که این روایت را دال بر وجوب قضا برای اعمی نمی داند.

ص: ۱۳۰

روایت سماعه : «سألته عن رجل أكل أو شرب بعد ما طلع الفجر فی شهر رمضان، قال ان كان قام فنظر فلم یر الفجر فأكل ثم عاد فرأى الفجر فلیتم صومه و لا اعاده علیه و ان كان قام فأكل و شرب ثم نظر الى الفجر فرأى أنه قد طلع الفجر فلیتم صومه و لیقضی یوماً آخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر و علیه الاعاده».

ممكن است كسی به ذیل روایت بر ثبوت قضا برای اعمی استدلال كند، اگر بگویند نماز كسی كه بدون وضو خوانده باشد، باطل است، اطلاق این تعبیر شامل قادر و عاجز می شود، این عبارت ظاهر در شرطیت وضو برای نماز است، در رسائل در این مسأله كه آیا شروط مخصوص به قادر است یا مطلق است؟ از وحید بهبهانی نقل شده كه می گوید اگر دلیل شرط به صورت امر باشد، مخصوص به قادر است، اما اگر مانند «لا صلاه الا بغیر فاتحه الكتاب» به شكل امر نباشد، اطلاق دارد و شامل عاجز و غیر عاجز می شود، در اینجا می گوید چون نظر نكرده غذا خوردی قضا دارد، معنای آن این است كه نظر شرط سقوط قضا است، حالا ـ اگر در حالت قدرت یا عجز نظر حاصل نشد قضا ساقط نمی شود، نظیر این است كه بگوئیم كسی بدون اجتهاد فتوا بدهد فتوای وی معتبر نیست، این جمله اعم است و شامل قادر بر اجتهاد و عاجز از آن است، ممكن است كسی بگوید از عموم تعلیل «لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعلیه الاعاده» در این روایت استفاده می شود، كه بر اعمی هم قضا ثابت است.

ولی همانطور كه سابقاً عرض كرده ام، میزان در ظهورات ترجیح فی الجمله یک معنا بر معنای دیگر نیست, بلكه ظهورات باید به نحو اطمینان باشد یا بر فرض تمامیت دلیل انسداد بعضی مراتب ظن را ملحق به اطمینان كنیم, در ما نحن فیه, از این تعلیل, اشخاص تكلیف اعمی را نمی فهمند، قدر روشن و مسلم آن شخص بینا است، نسبت به اعمی شاید فی الجمله ظنی از این عبارت استفاده شود كه معتبر نیست. بنابراین، از تعلیل در این روایت نیز برای اعمی نمی توان استدلال كرد.

ممکن است اشکال را اینگونه طرح کنیم که ضمیر انه در «لانه بدأ بالاکل قبل النظر» به کسی که قدرت به نظر داشته، برمی گردد، معلوم نیست که ضمیر به کلی شخص مرتکب برگشت کند تا در علت تعمیم قائل شویم، قهراً موضوع قادر می شود که دو قسم قبل و بعد از نگاه دارد که نمی شود از آن به عاجز تعدی کرد.

وقتی به این دو روایت نمی توان تمسک کرد، باید طبق قواعد بگوئیم که در حال شک و بلکه حتی در حال یقین به دخول نهار و قبل از تحقیق چه در مانع در شخص مانند اعمی و چه در مانع خارجی مانند ابری بودن هوا هر چند تکلیفاً افطار اشکالی ندارد، اما در صورت عدم احتیاط و کشف خلاف، قضا ثابت است.

مرحوم سید می فرماید اگر تحقیق کند و بعد از تحقیق ظن پیدا کند که هنوز شب است، قضا ندارد, که از آن استفاده می شود که اگر مراعات کرد و ظن به بقاء لیل پیدا نکرد, بعد کشف خلاف شد, قضا دارد.

در مستمسک می فرماید که در جواهر فرموده که اگر حتی در صورت تحقیق ظن به بقاء لیل حاصل نشد، قضا لازم است، و مرحوم صاحب ریاض نیز اینگونه قائل است، این دو بزرگوار به این مطلب تمایل پیدا کرده اند، منتها در مستمسک سهو القلمی واقع شده، نوشته که جواهر از روض نقل کرده که قائل به قضا است، روض که تألیف شهید ثانی است، طهارت و صلات دارد و کتاب صوم در آنجا نیست، این مطلب در ریاض آمده است. مرحوم آقای حکیم می فرماید: ثبوت قضاء در این صورت خلاف اطلاق است و بعضی از تقریب هایی که در ریاض و جواهر آمده، معتنا به نیست، به خاطر اینکه از روایات قضا استفاده نمی شود و اولویت ادعا شده نیز درست نیست، ممکن است خود شخص عارف به امور فجر تحقیق کند و شارع آن را کافی بداند و امضا کند، اما اعتماد به قول جاریه که حجیت ندارد، حتی اگر یقین نیز حاصل شده باشد، ممکن است شارع این را امضا نکرده باشد و به وسیله قضا این اعتماد بیجا را مؤاخذه کرده باشد. مرحوم آقای حیم می فرماید اگر کسی فجر را مراعات کرده و آن را ندیده باشد، قضا ندارد. ولو ظن به بقاء لیل نداشته باشد.

مرحوم آقای خوئی می فرمایـد که حق با ماتن است و بلکه بالاتر از کلام ماتن می فرماید که در صورت عدم ظن و بلکه عدم اطمینـان به بقـاء لیـل قضـا ثـابت است، وجه کلام ایشان روشن نیست، ایشان می فرمایـد به خاطر اینکه اینجا کلمه «فاء» آمـده، روایت نمی خواهـد بگویـد هر نظری مسـقط قضا هست، می گویـد «نظر فلم یر»، این صورت اطمینان به بقاء لیل را می خواهد بگوید. ولی روشن نیست که چگونه نتیجه تفریع این است؟ گاهی در جملاتی مانند «طلع الشـمس فوجد النهار» معلول بر علت خود تفریع می شود، اما در روایت که تفریع معلول بر علت نیست، معنای ندیدن این نیست که مطمئن شده که نیست. همچنین ایشـان می فرمایـد که ابر که نبوده، لو کـان لبـان. این سـخن چه ارتبـاطی به این بحث دارد؟ فرض بحث مـا این است که بعـداً کشف خلاف شـده و فهمیـده که در روز خورده است, پس فجر وجود داشـته و با تحقیق برای او آشـکار نشده است, پس «لو کـان لبـان» به این بحث ربطی نـدارد, اگر در بحث سـابق در مورد دلالـت روایت معـاویه بن عمـار این عبارت آورده می شود وجهی داشت, مـا عرض کردیم که ممکن است مرحوم سـید عبارت «اما انک لو کنت انت الـذی نظرت...» را به این گونه معنا کرده باشد که اگر خودت تحقیق می کردی چون دقت می کردی و مسامحه می کرد, قهراً طلوع فجر برای تو آشـکار می شد چـون لو کـان لبـان, لـذا غـذا نمی خوردی پس قضـا بر تو واجب نمی شود چون دیگر کشف خلافـی نمی شـد, در این بحث استدلال به «لو کان لبان» جا داشت, نه در بحث ما که کشف خلاف شده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۳ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بـدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مورد انجام مفطر قبل یا بعـد از مراعات فجر، یکسان بودن یا نبودن حکم ماه مبارک رمضان و غیر آن را مورد بررسی قرار می دهند.

«و لا فرق فی بطلان الصوم بـذلک بین صوم رمضان و غیره من الصوم الواجب و المنـدوب»، این بحثی نـدارد، در صورت عدم مراعات فجر و کشف اکل در نهار، در همه اقسام قضا لازم است، مورد بحث این ذیل مطلب است، «بل الاقوی فیها ذلک حتی مع المراعـاه و اعتقاد بقاء اللیل»، حتی اگر در ماه مبارک رمضان در صورت فحص و اعتقاد به بقاء لیل و کشف خلاف قائل به اجزاء شویم، در غیر ماه مبارک رمضان اجزاء نیست.

سابقین در این مسئله اختلاف تعبیر دارنـد، برخی موضوع عـدم ثبوت قضا در صورت مراعات را صوم ماه مبارک رمضان قرار داده اند و بسیاری ماه مبارک رمضان نگفته اند و بین مراعات و غیر مراعات تفصیل قائل شده اند، برخی موضوع را صوم معین قرار داده انـد که اختصاص به ماه مبارک رمضان نـدارد و شامل نـذر و عهـد و یمین و اجاره و شـرط در ضـمن عقـد لازم می شود, همچنین اگر کسـی قضـاء روزه ماه رمضان را تا قبل از ماه رمضان تأخیر انـداخت تا وقتی که به انـدازه روزه های نگرفته وقت داشت به نظر مختار مطابق نظر مشـهور قضاء روزه واجب معین می گردد. همچنین به نظر بسیاری از قدماء اگر کسی نماز عشاء را نخوانـده, قبل از نصف شب بخوابـد, باید فردا را روزه بگیرد که روزه آن واجب معین است. بسـیاری موضوع را صوم معین قرار داده انـد. مرحـوم صـاحب مـدارک و مرحـوم صـاحب ذخیره و کفـایه و مرحوم نراقی در مسـتند، و مرحوم صـاحب ریـاض و مرحوم کاشف الغطاء و مرحوم آقا رضـی برادر آقا جمال خوانساری در شـرح دروس تصـریح دارنـد که عـدم ثبوت قضـاء در فرض مراعـات اختصاص به ماه مبارک رمضان نـدارد، و ظاهر کلام کسانیماننـد مرحوم محقق در شـرایع و معتبر و نـافع و مرحوم علامـه در منتهی هم که صوم معین تعبیر کرده انـد، این است که حکـم اختصـاص به ماه مبارک رمضان نـدارد. مرحوم صاحب مـدارک قائلین به اختصاص سـقوط قضاء در صورت مراعات به ماه مبارک رمضان را علامه و غیر علامه، ذکر کرده است, مرحوم علامه در تذکره تصـریح کرده که در غیر ماه مبارک رمضان روزه باطل است و دیگر تفصیلی بین صورت مراعات و غیر مراعات نـداده، حالا بایـد به کتب غیر مرحوم علامه مراجعه کنم ببینم مرحوم صاحب مدارک چه کسانی را می گوید.

ص: ۱۳۴

به نظر می رسـد که اشخاصـی که عنوان را صوم معین ذکر کرده انـد، در کلام اکثر قریب به اتفاق آنها تسامـح وجود دارد، و آن این است که اگر صوم معین ماننـد صوم واجب بـا اجاره و شـرط در ضـمن عقـد لازم باشـد و کسـی مراعات کرد، در این موضوع مشکل است که برای صحت دلیل پیدا کنیم، اجمالاً از نظر ادله، همانطور که اشکال کرده اند، در تفصیل بین مراعات و غیر مراعـات وجهی برای تعـدی از معیـن بـه غیر معیـن نیسـت، این که حکـم را به واجب معین اختصـاص دهیم به این جهت

است که روایـاتی که در فرض مراعـات حکم به صـحت و در فرض عـدم مراعـات حکم به بطلاـن کرده، اقتضـا می کنـد که موضوع واجب معین باشـد، چون روایت می گویـد اگر مراعـات کرد، درست است، و اگر مراعـات نکرد، قضـا دارد، قضـا در معینـات است، اگر معین نیست، قضا نـدارد بلکه در هر زمان می توان آن را انجام داد، همین قضا داشـتن علامت این است که صوم وقت معینی داشته و انجام نشده است. حالا اینجا آقایان در معین غیر از مانند اجاره، عمدتاً در مورد مانند نذر بحث کرده اند که اگر مراعات شود، روزه صـحیح هست. ابتدا مرحوم صاحب مدارک صریحاً فتوا داده و عده ای دیگر متابعت کرده اند، و عرض کردم که ظواهر قبلی ها که عنوان را صوم معین قرار داده اند، این است که خصوصیتی در ماه مبارک رمضان نیست.

گفته انـد دلیل تعمیم حکم نسـبت به ماه مبارک رمضان و غیر آن صـحیحه معاویه بن عمار است که حضـرت به او خطاب می کننـد که اگر خودت مراعـات کرده بودی، دیگر قضا نـداشت، در اینجا اسـمی از ماه مبارک رمضان نبرده، آن مراعات جاریه اصلاً مراعات نیست.

ص: ۱۳۵

بحث این است که آیا می توان به اطلاق این روایت برای عدم قضا در صورت مراعات استدلال کرد؟ مرحوم آقای خوئی می فرماید نمی توان استدلال کرد، به خاطر اینکه در این روایت فقط تعبیر قضا نیامده بلکه می فرمایند باید آن روزه را تمام کنی و بعد قضا کنی، اما اینکه این اتمام در کجا است، صحیحه حلبی می گوید در غیر ماه مبارک رمضان وجوب اتمام نیست، پس، به دلیل اینکه روایت معاویه بن عمار وجوب اتمام را گفته، معلوم می شود ماه مبارک رمضان فرض کرده، در ماه مبارک رمضان بین اینکه خودش نظر کند که مراعات حساب می شود و دیگری نظر کند که مراعات حساب نمی شود، تفصیل هست، بنابراین، استدلال به این روایت تمام نیست. بعد می فرماید اگر صحیحه حلبی نیز نبود که تصریح می کند در غیر ماه مبارک رمضان امساک تأدبی نیست، با فرض بطلان وجهی برای امساک تأدبی در غیر ماه مبارک رمضان نیست، به خاطر اینکه اصل برائت اقتضا می کند که چنین وجوبی نداشته باشد، درباره ماه مبارک رمضان دستور امساک هست و در دیگر روزه ها چنین دستوری نیست، در نتیجه، به وسیله اصل و دلیل اجتهادی حکم وجوب امساک تأدبی به ماه مبارک رمضان اختصاص پیدا می کند.

نسبت به فرمایش ایشان دو مطلب هست ؛ یکی این است که ایشان که می فرماید روایت حلبی دلالت می کند که در غیر ماه مبارک رمضان علی وجه الاطلاق روزه باطل است، آقایان اشکالی کرده اند و ایشان به گونه ای پاسخ می دهد که همان پاسخ کلام ایشان نیز هست، آنجا بعضی گفته اند به دلیل اینکه در صدر روایت حلبی به قضا در ماه مبارک رمضان حکم کرده و فرض این است که روایت سماعه نسبت به ماه مبارک رمضان مفصل بین مراعات و غیر مراعات است، باید صورت مراعات را از صدر خارج کنیم و بگوئیم که در روایت حلبی که گفته روزه باطل است، مربوط به غیر مراعات است، بنابراین، نمی توانیم برای صورت مراعات استدلال کنیم، می خواهد غیر صورت مراعات را بگوید و مورد بحث صورت مراعات است. مرحوم آقای خوئی پاسخ می دهد که اگر صدر که در ماه مبارک رمضان حکم به بطلان کرده، به قرینه خارج به غیر مراعات اختصاص داشته باشد، چرا به اطلاق ذیل اخذ نکنیم؟ ذیل در غیر ماه مبارک رمضان حکم به بطلان کرده و برای تقیید آن دلیل خارج وجود ندارد، تقیید صدر مستلزم تقیید ذیل نیست. حالا این مطلب تمام باشد یا نباشد، همین پاسخ به کلام مرحوم آقای خوئی نیز می آید که اگر صدر ذیل را تقیید نمی کند، چرا ایشان می فرماید به دلیل اینکه صدر روایت معاویه بن عمار وجوب اتمام گفته و وجوب اتمام مخصوص به ماه مبارک رمضان است، ذیل که می گوید اگر خودت نظر می کردی، قضا نبود، اطلاق ندارد، ایشان در روایت معاویه بن عمار تقیید صدر را موجب تقیید ذیل قرار داده است، حالا این اشکال متممی نیز دارد.

مطلب دوم این است که ایشان می فرماید اگر صحیحه حلبی نیز نبود، دلیلی بر امساک تأدبی در غیر ماه مبارک رمضان نداریم و مقتضای اصل برائت است. البته غیر از صحیحه حلبی روایات دیگری نیز هست که دلالت می کند که در ماه مبارک رمضان امساک تأدبی لازم است و رمضان لا یشبهه سایر الشهور، اما ایشان این روایات را در اینجا نیاورده، حالا عرض می کنم که اگر دلیلی بر اختصاص نداریم، دلیل بر تعمیم داریم و آن روایت معاویه بن عمار است، ایشان می گوید روایت معاویه بن عمار که در صدر آن حکم کرده که باید امساک تأدبی شود، ذاتاً اطلاق آن مراعات در ماه مبارک رمضان و غیر آن را شامل است، منتها در آنجا کلمه قضا وارد شده که علامت واجب معین است، و قرار شد که از صحیحه حلبی که از آن اختصاص استفاده می شود، صرف نظر شود، از همین روایت معاویه بن عمار استفاده می شود که در واجب معین امساک تأدبی لازم است، در مسئله ارتماس مرحوم سید فتوا داده که در واجب معین غیر ماه مبارک رمضان امساک تأدبی لازم است و مرحوم آقای حکیم فرموده که شاید منشأ آن همین روایت معاویه بن عمار است، پس، اگر صحیحه حلبی نبود، بنابر مبنای خودشان نباید ایشان قائل به اختصاص شود. آقایانی هم که موضوع سقوط قضاء در صورت مراعات را صوم معین قرار داده اند ممکن است وجوب اتمام صوم را به ماه رمضان اختصاص نداده باشند.

سؤال: در روایت معاویه بن عمار, حکم لزوم تمام ذکر نشده است.

(پاسخ استاد دام ظله) : در روایت معاویه بن عمار دو نقل هست، نقل فقیه کلمه اتمام را نیاورده و نقل کافی آورده است.

ص: ۱۳۷

به نظر مختار، اگر صدر روایت مقید شد، به اطلاق ذیل نمی توان استناد کرد، برای خاطر اینکه اگر بخواهیم از ذیل اطلاق بگیریم، یا باید به نحو استخدام قائل شد که بگوئیم در مرجع ضمیر در صدر قسم خاصی را می خواست بگوید و وقتی ضمیر به مرجع ضمیر برمی گردد، مرجع عام می شود، این بسیار خلاف ظاهر است، و یا باید بگوئیم در صدر در مقام اهمال بود و قید آن از جای دیگر است و ذیل که آمد، در مقام بیان شد، به اطلاق ذیل تمسک کنیم و صدر را از اطلاق بیندازیم و مقید کنیم، این خیلی خلاف ظاهر است، ظاهر آن این است که صدر و ذیل در یک موضوع است و از نظر اطلاق و تقیید یکسان است.

باید مختار مرحوم آقای خوئی به گونه ای دیگر غیر از آنچه ایشان فرموده، بیان شود، و آن این است که یا این مبنا را قبول می کنیم که اگر صدر مقید شد، لزوم ندارد ذیل مقید باشد، به اطلاق ذیل می توانیم تمسک کنیم که مرحوم آقای خوئی قائل است و قبل از مرحوم آقای خوئی در مستند مرحوم نراقی هست که در رد کلام مرحوم صاحب حدائق و کسانی که می گویند موضوع متضیق می شود، می فرماید متضیق نمی شود، اگر این را قائل شدیم که می شود به اطلاق ذیل روایت تمسک کرد، دو دلیل مطلق داریم که اطلاق آنها با هم معارض است، ذیل روایت معاویه بن عمار بالاطلاق حکم می کند که در فحص خود مکلف در ماه مبارک رمضان و غیر آن روزه صحیح است، و صحیحه حلبی که بین ماه مبارک رمضان و غیر آن فرق گذاشته و گفته در غیر ماه مبارک رمضان روزه باطل است و «افطر» تعبیر کرده، بالاطلاق با مراعات و غیر مراعات دلالت می کند، پس، در مورد صورت مراعات در غیر ماه مبارک رمضان، اطلاق روایت معاویه بن عمار صحت، و اطلاق روایت حلبی بطلان را اثبات می کند، هر دو اطلاق ساقط می شود و مقتضای قواعد اولیه ثبوت قضا است، این بحث بنابر این مبنای آقایان است. و اگر این مبنا را قبول نکردیم و گفتیم روایت معاویه بن عمار به قرینه صدر، ماه مبارک رمضان را می گوید، حالا بنابر اینکه در صدر پذیرفتیم که امساک تأدبی از اختصاصات ماه مبارک رمضان است، گفتیم که صدر و ذیل روایت معاویه بن عمار ماه مبارک رمضان است و در ماه مبارک رمضان بین مراعات و غیر مراعات تفصیل قائل شده، این عین موثقه سماعه می شود، هر دو نسبت به غیر ماه مبارک رمضان ساکت است، صحیحه حلبی بین ماه مبارک رمضان و غیر آن فرق گذاشته و در فرض عدم مراعات است، چون قرار شد صدر و ذیل یکسان باشد، پس، صورت مراعات در غیر ماه مبارک رمضان از هر دو دسته خارج است و باید در این صورت بر طبق قواعد عمل کنیم که ثبوت قضا را اقتضا می کند، به خاطر اینکه این دو دسته یا متعارض و یا نسبت به فرض مورد بحث ساکت است و در هر دو صورت باید به قواعد اولیه مراجعه کنیم، باید تقریب مختار مرحوم آقای خویی اینگونه بیان شود.

مرحوم نراقی در مستند و مرحوم آقای حکیم به گونه ای بحث کرده اند که نباید آنطور بحث شود، گفته اند که موضوع روایت حلبی غیر از ماه مبارک رمضان است و بعد در مورد روایاتی که درباره ماه مبارک رمضان است، بحث های اصولی خاصی مانند نسبت عموم من وجه مطرح کرده اند، اما یک جهتی مورد غفلت قرار گرفته شده، و آن این است که روایت حلبی مطلق نیست و در خصوص ماه مبارک رمضان می گوید امساک تأدبی و قضا بشود و در غیر ماه مبارک رمضان امساک تأدبی لازم نیست، خصوص ماه مبارک رمضان را عنوان کرده، منتها در خصوص ماه مبارک رمضان در روایت حلبی اسمی از مراعات و عدم مراعات نیاورده، در ماه مبارک رمضان گفته روزه باطل است، و موثقه سماعه که در خصوص ماه مبارک رمضان بین مراعات و غیر مراعات تفصیل داده، در نتیجه، از روایت معاویه بن عمار اخص مطلق می شود، روایت معاویه بن عمار در خصوص ماه مبارک رمضان حکم به بطلان کرده و قید می زند که یعنی ماه مبارک رمضانی که مراعات نکرده باشد، محکوم به بطلان است، به دلیل این روایت مفصل، پس، در عدم مراعات در ماه مبارک رمضان به همان جمع طبیعی خود است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : صدر را در نظر نگرفته اند و با ذیل نسبت سنجی کرده اند و گفته اند تعارض بین ادله است، صدر که در خصوص ماه مبارک رمضان به عقیده این آقایان بالاطلاق حکم به بطلان کرده، موثقه سماعه تفصیل قائل است، صورت مراعات را خارج می کند، بنابراین، روایت معاویه بن عمار که به طور کلی در ماه مبارک رمضان و در غیر آن عند المراعات حکم کرده، چه مانعی دارد که به آن عموم اخذ شود؟ مستمسک عین مطلب مستند مرحوم نراقی است، و مستمسک اشتباه چاپی نیز دارد که از تعبیر غیر شهر رمضان کلمه «غیر» افتاده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۶ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مورد انجام مفطر قبل یا بعد از مراعات فجر، بحث یکسان بودن یا نبودن حکم ماه مبارک رمضان و غیر آن را در امساک تأدبی پی می گیرند.

بحث در اجزاء در صورت انجام مفطر پس از مراعات فجر و کشف خلاف بود، مطلبی که در مقدمات بحث مطرح شده، این است که آیا حکم امساک تأدبی در ماه مبارک رمضان پس از بطلان صوم، از اختصاصات این ماه است یا در عموم واجبات معین لازم است؟ از بحث ارتماس مرحوم سید استفاده می شود که نظر ایشان وجوب اتمام در واجب معین است.

ظاهر کلام مرحوم شیخ مفید که در امساک تأدبی اسمی از ماه مبارک رمضان نمی برد، عدم اختصاص امساک تأدبی به ماه رمضان است, ایشان در ضمن مباحث کلی مفطرات می فرماید : «من اکل او شرب او جامع أو فعل شیئاً مما ینقض الصیام علی التعمد و هو یظن أن الفجر لم یطلع و کان طالعاً فلا حرج علیه ان کان قد رصد الفجر فلم یره و علیه تمام یومه ذلک بالصیام»، بعد می فرماید: « فان بدأ بالاکل او الشرب أو بشیء مما عددناه قبل أن ینظر الفجر ثم تبین بعد ذلک أنه کان طالعاً وجب علیه تمام ذلک الیوم و لزمه القضاء»، در فرض بطلان که قضاء لازم است، فرموده که اتمام واجب است و تعبیر ماه مبارک رمضان نیز وجود ندارد.

ص: ۱۴۰

مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده درباره صحیحه حلبی که بین ماه مبارک رمضان و غیر آن فرق گذاشته و گفته: در غیر ماه مبارک رمضان امساک بعد از بطلان صوم لازم نیست، می فرماید که مراد از غیر ماه مبارک رمضان، غیر واجب معین است، به خاطر اینکه امساک تأدبی پس از بطلان در واجبات معینه لازم است، کأنه این را به عنوان اصل مسلم فرض کرده است.

خلاصه، مسئله اینطور نیست که در رسائل عملیه هست که مورد تسلم است که امساک تأدبی از اختصاصات ماه مبارک رمضان است، منتها قابل بحث است که از اختصاصات هست یا نیست.

کسانی که می گویند امساک تأدبی از اختصاصات ماه رمضان نیست، به روایت معاویه بن عمار بنابر نقل کافی استناد می کنند، در آنجا می گوید اگر مراعات معتبری مانند مراعات خودت باشد، مجزی است، می گویند در صدر که تعبیر کرده نگاه کنیز مراعات معتبر به حساب نمی آید لذا اگر به اعتماد آن غذا بخورد بعد کشف خلاف شود باید آن روزه روز را تمام کند و بعد قضا هم بنماید. در اینجا هیچ قید ماه مبارک رمضان ندارد، اطلاق اقتضا می کند که در ماه مبارک رمضان و غیر آن امساک تأدبی لازم است، منتها اثبات قضاء دلیل بر این است که مراد واجب معین است.

ولی در مقابل روایت معاویه بن عمار، سه روایت دیگر وجود دارد که دلالت آنها روشن تر است ؛ یکی صحیحه حلبی است که در افطار و امساک بین ماه مبارک رمضان و غیر آن فرق گذاشته و قرار شد که صدر آن را به صورت عدم مراعات حمل کنیم، این روایت ظهور قوی در اختصاص دارد و تفسیر مرحوم محقق اردبیلی به واجب معین، دلیل محکمی می خواهد.

ص: ۱۴۱

دو روایت دیگر در جلد یازدهم جامع الاحادیث هست، در ابواب ما یجب الامساک عنه، باب ۱۱، حدیث ۱۰، موثقه سماعه بن مهران : «سألته عن رجل أصابته جنابه فی جوف اللیل فی رمضان فنام و قد علم بها و لم یستیقظ حتی یدرکه الفجر، فقال علیه أن یتم صومه و یقضی یوماً آخر، فقلت اذا کان ذلک من الرجل و هو یقضی رمضان قال فلیأکل یومه ذلک و لیقض فانه لاـ یشبه رمضان شی ء من الشهور». یعنی در این حکم لزوم اتمام هیچ ماهی شبیه رمضان نیست، این روایت به خاطر وجود عثمان بن عیسی در سند آن موثقه است.

حدیث ۸، صحیحه حلبی : «انه قال فی رجل احتلم اول اللیل أو أصاب من أهله ثم نام متعمداً فی شهر رمضان حتی أصبح قال یتم صومه ذلک ثم یقضیه اذا أفطر شهر رمضان». این روایت مشعر به اختصاص است و برای تأیید خوب است، این به نحوی این مفهوم را دارد که اگر افطار در ماه مبارک رمضان نبود، چنین حکمی نداشت، این حکم از اختصاصات این ماه است، به نظر مختار، اگر شرط متأخر از جزاء باشد، ظهور آن در مفهوم قوی است و قضیه شرطیه که شرط آن مقدم باشد، دلالت بر سببیت دارد و اگر شرط آن مؤخر باشد دلالت بر شرطیت می کند، اگر کسی این روایت را نیز ظاهر در اختصاص بداند، نمی توان آن را انکار کرد.

حالاـ ظهور روایت معاویه بن عمار را بررسی کنیم، «قلت لابی عبد الله علیه السلام آمر الجاریه تنظر الفجر فتقول لم یطلع بعد فآکل ثم أنظر فأجد قد کان طلع حین نظرت، فقال اقضه»، در نقل کافی دارد که تمام کن و بعد قضا کن، در اطلاق گیری یا ترک استفصال بین اینکه در روایات سؤال می شود و صورتی که ابتداءاً تعبیر می شود، تفاوت وجود دارد، اگر در روایت از غیر ماه مبارک رمضان مانند صوم استیجاری یا نذری سؤال شود که صائم غفلت می کند یا به گمان اینکه صبح نشده، می خورد و بعد معلوم می شود که صبح شده بوده معمولاًـ این خصوصیت استیجاری بودن یا نذری بودن را در سؤال درج می کنند، اما در مورد ماه مبارک رمضان، اگر سؤال در همین ماه پرسیده شده باشد، متعارف این است که بدون تعبیر ماه مبارک رمضان سؤال می شود و از اول ماه مبارک رمضان به ذهن می آید، و اگر در ماه های دیگر درباره ماه مبارک رمضان سؤال شود، در بسیاری از موارد بدون تعبیر ماه مبارک رمضان سؤال می شود، این نظیر نماز است که اگر در مورد نماز سؤال شود و نگویند که نماز مستحبی است، ذهن به نماز واجب معطوف می شود، اینجا که امام علیه السلام می فرمایند قضا کن، از سؤال به ذهن مبارک امام علیه السلام روزه ماه مبارک رمضان آمده که معمولاً در سؤال درج نمی شود، در اینجا از اول سؤال در معنای اطلاقی ظهور ندارد که غیر ماه مبارک رمضان اراده شده باشد.

پس، به نظر می رسد که بر طبق صحیحه حلبی و موثقه سماعه که به صحیحه دیگر حلبی مؤید است، امساک تأدبی از اختصاصات ماه مبارک رمضان است و در بقیه واجبات معینه لازم نیست، خصوصاً در بعضی از واجبات عدم وجوب روشن تر است، اتمام صوم باطل در صوم استیجاری چه فایده ای برای اجیر دارد، پیداست که انجام دادن صوم به جهت امر اوفوا بالعقود است، اگر اجازه از باب تعدد مطلوب باشد، ممکن است امساک تأدبی گفته شود، اما در موارد وحدت مطلوب، امساک تأدبی هیچ جهتی ندارد، در نذر نیز همینطور است، حالا ممکن است در روز سوم اعتکاف که تعین پیدا می کند، عدم لزوم امساک تأدبی به این روشنی نباشد، یا بنابر مشهور قدماء که من نام عن صلاه العشاء أصبح صائماً، بگوئیم امساک تأدبی لازم است، در اینها ممکن است کسی لزوم امساک تأدبی را بگوید، اما در مانند استیجار و نذر و یمین و عهد خیلی بعید است که امساک تأدبی داشته باشد.

حالا ـ اگر صدر روایت معاویه بن عمار به وسیله دلیل خارج به ماه مبارک رمضان اختصاص پیدا کرد، آیا نسبت به ذیل می توانیم اطلاق گیری کنیم؟ قرار شد که به وسیله صحیحه حلبی و موثقه سماعه و صحیحه دیگر حلبی، صحیحه معاویه بن عمار را از اختصاصات ماه مبارک رمضان بدانیم، حالا صدر روایت به ماه مبارک رمضان اختصاص دارد، آیا این اختصاص صدر مانع از اطلاق گیری ذیل است؟ یا در آن بحث دیگری که در صحیحه حلبی بحث بود که عدم مراعات در صدر به بینا اخصاص دارد، آیا می توانیم به ذیل تعمیم دهیم که مرحوم آقای خوئی می فرماید می توانیم تعمیم بدهیم، این بحث هست که در تقید صدر یک روایت به قرینه خارج، آیا می توانیم به اطلاق ذیل تمسک کنیم؟

به نظر مختار، اطلاق در این موارد مشکل است، برای خاطر اینکه اگر صدر روایت به مورد خاصی مانند ماه مبارک رمضان مخصوص شد، و ضمیر در ذیل که باید به قبل برگردد، یا در صدر می گوئیم به قرینه خارج، بالاستعمال اللفظی ماه مبارک رمضان اراده شده، به نحو مجاز در کلمه، از مطلق، حصه خاصه و مقید اراده شده، (اگر از انسان رجل اراده کنند، این مجاز است) اگر بگوئیم به قرینه خارج مجاز قائل می شویم، اگر بخواهیم از ذیل اطلاق بگیریم، باید در مرجع ضمیر در ذیل استخدامی شده باشد، مرجع ضمیر مقید باشد اما از ضمیر مطلق اراده شده باشد، استخدام بسیار بعید است. اگر در مرجع ضمیر از باب حذف ما یعلم جایز، بعضی از قیود و استثناءات به دلیل وضوح در نزد مخاطب، ذکر نمی شود اما کالمذکور است، این نیز بسیار بعید است که بگوئیم به هنگامی که ضمیر برمی گردد، آن را کالمذکور فرض نکرده باشد و هنگامی که مرجع ذکر می شود، خصوصیت قید کالمذکور حساب شود. احتمال دیگر این است که بگوئیم هنگامی که مرجع ذکر می شد، متکلم در مقام بیان نبوده و در مقام اهمال بوده، هنگامی که ضمیر به مرجع برمی گردد، در مقام بیان شده، یا حتی اگر در ذیل اسم ظاهر ذکر شده باشد، اول بگوید زید چنین است و در مقام بیان نباشد و بعد بگوید زید چنان است و در مقام بیان باشد، اینها همه خلاف ظاهر است. پس، با بودن صدر مقید، در ذیل اطلاق گیری نمی شود، اقلاً آن مطلبی که مرحوم آخوند دارد که مطلب درستی است که گاهی انسان از شیئی مطلق می فهمد و گاهی از مطلقی مقید می فهمد و گاهی به مشکل می افتد که آیا اطلاق فلان فرض را نیز شامل است، در آیه شریفه «فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر»، در بعضی مصادیق مرض روشن نیست که استثنا هست یا نیست، مانند این موارد هست که مرحوم آخوند تعبیر می کند که در قدر متیقن در مقام تخاطب نمی توان به اطلاق تمسک کرد، البته در موارد قدر متیقن نمی گوییم دلیل حتماً متضیق است اما مطلق بودن آن نیز روشن نیست، حکم تابع اخس مقدمتین است و قهراً نتیجه عدم اطلاق گرفته می شود.

سؤال: آیا قدر متیقن در مقام تخاطب مانع اخذ اطلاق است؟

(پاسخ استاد دام ظله): مرحوم آخوند مثال می زند که در روایت قاعده فراغ و تجاوز سائل یکی یکی از شک کردن در اجزاء نماز بعد از ورود در جزء بعدی سؤال می کند و حضرت می فرمایند اعتنا نکند، بعد حضرت می فرمایند در هر جزئی که بعد از ورود به جزء بعدی شک شود، اعتنا نشود، ایشان می گوید همه اسئله درباره نماز بوده، لذا تعدی به غیر نماز مشکل است، حالا صغرویاً کسی اشکال کند، که در این مثال نمی توان برای مقید بودن حکم به قدر متیقن اعتماد کرد حرف دیگری است. به نظر می رسد که اگر خود حضرت یکی یکی در نماز مثال می زدند، مانع ظهور کلام امام در اطلاق است ولی این که سؤالات سائل به نماز اختصاص داشته, مانع از ظهور نیست, ولی اصل مطلب که شرط انعقاد اطلاق نبودن قدر متیقن در مقام تخاطب است, مطلب درستی است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۷ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مورد انجام مفطر قبل یا بعد از مراعات فجر، بحث یکسان بودن یا نبودن حکم ماه مبارک رمضان و غیر آن را در منشأ اجزاء بودن مراعات و تحقیق پی می گیرند، و سپس، تکمیلی برای جهت امساک تأدبی بیان می فرمایند، و در نهایت، روایات مسئله را به منظور بررسی عبارت مرحوم سید و صورت تحقیق و عدم تحقیق مورد بازنگری قرار می دهند.

ص: ۱۴۵

بحث در این است که اجزاء با کشف خلاف در صورت مراعات و تحقیق از اختصاصات ماه مبارک رمضان هست یا نیست، عرض شد که از مرحوم علامه و غیر مرحوم علامه نقل شده که مراعات و تحقیق که منشأ اجزاء می شود، اختصاص به ماه مبارک رمضان دارد، و در غیر ماه مبارک رمضان تحقیق در صورت کشف خلاف موجب اجزاء نیست.

قبل از مرحوم صاحب جواهر کسی که امساک تأدبی را اختصاص به ماه مبارک رمضان بدهد ندیدم و این مطلب را در کتب مرحوم علامه و غیر ایشان نیافتم، در جواهر کتاب تذکره علامه را آدرس می دهند و در پاورقی کتب دیگر نیز آدرس هائی داده اند، اینجا اشتباه عجیبی شده، یک قسمت از صحیحه حلبی به عنوان روایت نقل شده و داخل گیومه یا علامتی که مربوط به دو طرف روایت است، قرار گرفته و قسمت دیگر روایت که تعبیر «و ان تسحر فی غیر شهر رمضان أفطر» است، بیرون از علامت روایت واقع شده و در فرمایش مرحوم علامه داخل شده، و در پاورقی به کافی و تهذیب و استبصار آدرس داده اند، در هر سه کتاب این تعبیر قسمتی از وسط حدیث است و دیگر در این کتب این احتمال وجود ندارد که مربوط به کلام مرحوم کلینی یا مرحوم شیخ است، و مطلقات کلام مرحوم علامه در بعضی موارد درباره اجزاء در صوم معین (و در بعضی موارد کلمه معین نیز ندارد و شاید اوسع باشد) اقتضا می کند که اگر مراعات کرده باشد، در غیر ماه رمضان هم با کشف

خلاف مجزی است، در منتهی «عند أصحابنا» و در تحریر درباره مراعات برای جماع «عندنا» تعبیر می کند و در منتهی صوم معین گفته و در تحریر در مورد جماع کلمه معین هم نگفته و در هر دو کتاب قید ماه مبارک رمضان اصلاً ذکر نشده است. تا زمان مرحوم صاحب جواهر کسی را نیافتم که امساک تأدبی را مختص به ماه رمضان بداند چنانچه به مرحوم علامه و غیر علامه نسبت داده اند. بلکه همه یا مانند ریاض تصریح به تعمیم دارند یا ظاهر قریب به صراحت کلام آنها این است که در معین مراعات و تحقیق موجب اجزاء است و تعبیر ماه مبارک رمضان ندارند.

ص: ۱۴۶

احتمال می دهم که مرحوم صاحب مدارک و مرحوم صاحب ذخیره که علامه و غیره می گویند، مرحوم صاحب ذخیره معمولاً مطالب را از مدارک می گیرد و اینجا شاید به تبع مرحوم صاحب مدارک گفته، و در مورد مرحوم صاحب مدارک نیز احتمال می دهم که همانطور که در تذکره قسمتی از روایت ذکر شده، در بعضی از کلمات سابقین قسمتی از روایت و وسط روایت ذکر شده و قسمت آخر ذکر نشده و ایشان گمان کرده که آن قسمت آخر کلام مؤلف است و فرموده مرحوم علامه و غیره اینطور فرموده، همین اشتباهی که محققین تذکره در پاورقی تذکره مرتکب شده اند و حتی مطلب را با مصادر حدیثی درست تطبیق نکرده اند و آدرس داده اند، مرحوم صاحب مدارک نیز دچار همین اشتباه شده باشد، به خاطر اینکه همه حدیث ذکر نشده، شاید منشأ آن نیز همین باشد که همه حدیث ذکر نشده و فرموده که اگر حدیث بود، باید تمام ذکر می شد، پس، کلام خودش است.

عقیده مرحوم صاحب حدائق این است که اگر کسی تحقیق کرد، در صوم واجب و مستحب و معین و غیر معین مجزی است، عده زیادی در صوم معین گفته اند، اما مرحوم صاحب حدائق به معنای وسیع قائل است، جمل العقود و مصباح و اصباح مرحوم کیدری در صوم معین عنوان کرده اند (صوم ماه مبارک رمضان و نذر معین است) در آنجا همین اجزاء در صورت رعایت با مفهوم استفاده می شود، منطوق کلام آنها این است که اگر رعایت نکرده باشد، قضا دارد، مفهوم آن است که با رعایت قضا ندارد، کتب بسیاری (حدود چهل تا) به غیر از جواهر صریحاً یا ظاهراً قائل به عدم اختصاص امساک تأدبی به ماه رمضان هستند.

ص: ۱۴۷

منتها نمی توانیم این مسائل را از قبیل مسائل اصلیه فرض کنیم و به دلیل اینکه فقهاء قائل هستند، بگوئیم حکم شرعی نیز همین است، نسبت به ماه مبارک رمضان که وظیفه عمومی است، می گوئیم حکمی است که از اول وارد شده، اما در مورد فروض دیگر مربوط به غیر ماه مبارک رمضان که کمتر اتفاق می افتد، نمی توانیم از کلمات فقهاء اجماع متصل به زمان معصومین استفاده کنیم، اگر از نظر روایات دلیلی برای اجزاء یا عدم اجزاء پیدا نکردیم، باید طبق قواعد بگوئیم، کسانی مانند مرحوم آقای آخوند که در مانند استصحاب قائل به اجزاء هستند، باید در مواردی که روایات خاصه ای مثبت یا نافی نباشد، قائل به اجزاء شوند، و کسانی که قائل به اجزاء نیستند که نظر مختار نیز همین است، باید بگویند که مراعات و تحقیق در صورت کشف خلاف در غیر ماه رمضان موجب اجزاء نیست.

چند روایت برای مختار مرحوم سید استدلال شده، ایشان می فرماید : «و لا فرق فی بطلان الصوم بذلک بین صوم رمضان و غیره من الصوم الواجب و المندوب بل الاقوی فیها ذلک حتی مع المراعاه و اعتقاد بقاء اللیل». «فیها» یعنی در غیر ماه مبارک رمضان حتی با مراعات و قطع، در صورت کشف خلاف مجزی نیست، اما مرحوم صاحب حدائق می فرماید که بعید نیست که مجزی باشد، البته مرحوم صاحب حدائق به استناد روایات خاصه حکم نکرده، بلکه این را که بعضی گفته اند عدم اجزاء در غیر ماه مبارک رمضان و اختصاص اجزاء به ماه مبارک رمضان از روایات خاصه استفاده می شود، نمی پذیرد و می گوید از این روایات غیر ماه مبارک رمضان استفاده نمی شود، گمان می کنم ایشان بنابر قواعد در صورت تحقیق قائل به اجزاء شده به خاطر اینکه استدلالاتی نیز که مرحوم علامه و دیگران برای مراعات ذکر می کنند و من ذکر نکردم و آنها را تمام نمی دانم، اقتضا می کند که اجزاء در صورت مراعات اختصاص به ماه مبارک رمضان نداشته باشد، از این استدلالات استفاده می شود که مراد آنها عام است، مرحوم صاحب حدائق با اینکه روایتی از روایات خاصه را ذکر نمی کند و در اختصاصی که آقایان گفته اند، مناقشه کرده، معذالک می گوید بعید نیست که بگوئیم هرگاه مراعات انجام شد، مجزی باشد، ایشان بر اساس قاعده مشی کرده، عبارتی نیز بعد دارد که مندمج است و احتیاج به توضیح دارد، آن را دیگر نقل نمی کنم.

درباره این مسأله که آیا در غیر ماه مبارک رمضان امساک تأدبی لازم هست یا نیست، مراجعه کردم و دیدم که عده ای قائل هستند که اختصاص به ماه مبارک رمضان ندارد و تقریباً معینات را شامل است، مرحوم علامه در منتهی و تذکره قائل است و در منتهی دعوای اصحابنا دارد، و مرحوم سبزواری در ذخیره و کفایه اصحابنا می گوید، در مقنعه هست، و مرحوم محقق اردبیلی با تشکیکاتی که در موارد دیگر دارد، مسئله را مسلم گرفته و درباره روایتی که در غیر ماه مبارک رمضان به عدم لزوم امساک تأدبی حکم کرده، می گوید مراد غیر معین است، مسلم گرفته که صوم معین را در حال بطلان نیز باید اتمام کرد، اینها اینطور قائل شده اند، اما من عرض کردم به حسب چند روایت که هست، لزوم اتمام صوم بعد از بطلان از اختصاصات ماه مبارک رمضان است، اما اینکه مراعات موجب صحت می شود یا نمی شود، بحث دیگری است، با این مسأله ملازمه ندارد.

حالا دوباره در مورد اجزاء در صورت مراعات در غیر ماه رمضان روایات را بررسی کنیم، یکی روایت علی بن أبی حمزه است که و لو در سند قاسم بن محمد و علی بن ابی حمزه هست اما بنابر نظر مختار معتبر است، «سألته عن رجل شرب بعد ما طلع الفجر و هو لا یعلم فی شهر رمضان، قال یصوم یومه ذلک و یقضی یوماً آخر و ان کان قضاءاً لرمضان فی شوال أو فی غیره»، در نسخه دیگر أو غیره دارد که دو جور می توان معنا کرد، یا مراد این است که قضا را در شوال یا غیر شوال بخواهد انجام دهد و یا این است که می خواهد قضا یا غیر قضا در شوال انجام دهد، اما احتمال اول اقوی است، فرق بین دو احتمال این است که اگر به قضا در شوال و غیر شوال مربوط باشد، نمی توانیم از قضا به غیر قضا تعدی کنیم که باید افطار کند، «فشرب بعد الفجر فلیفطر یومه ذلک و یقضی». به این روایت استدلال کرده اند، حالا یا الغاء خصوصیت کنند و کلی بگویند یا مخصوص قضا باشد. همانطور که قبلاً عرض کردم، از روایات دیگر در مورد مراعات استفاده شد که مجزی است، لذا باید صدر روایت را به غیر مراعات و تحقیق حمل کنیم، بر این اساس، نمی توانیم بگوئیم ذیل اعم از تحقیق و عدم تحقیق است، این را بحث کردیم، پس، این دلیل از این ناحیه محل اشکال است.

ص: ۱۴۹

روایت حلبی نیز همینطور است، «عن أبی عبد الله علیه السلام انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بیته و قد طلع الفجر و تبین فقال یتم صومه ذلک الیوم ثم لیقضه»، در تذکره تا اینجا را داخل علامت دو طرف روایت قرار داده، «و ان تسحر فی غیر شهر رمضان بعد طلوع الفجر أفطر ....». این قسمت داخل کلام مرحوم علامه شده، و به دلیل اینکه حدیث کامل نقل نشده، آنطور گمان شده، صحیحه حلبی نیز گفته نشده و در آنجا می گوید سئل الصادق علیه السلام، دیگر در ذهن مرحوم صاحب مدارک نیامده که این همین روایت حلبی است، اگر صحیحه حلبی تعبیر می شد، منتقل می شدند که در صحیحه حلبی ذیلی وجود دارد. این روایت نیز همینطور است، وقتی به قرینه خارج صدر روایت حلبی را به کسی که رعایت نکرده، حمل کردیم، دیگر در ذیل نمی توانیم تعمیم قائل شویم. و علاوه بر این، به ذهن من می آید که با قطع نظر از خارج، اطلاق صدر مشکل است، صدر روایت درباره خروج از خانه نیست و درباره خروج از اتاق است، ظاهر صدر این است که تحقیق نکرده، این اصلاً ظهور اطلاقی ندارد تا بگوئیم که تحقیق کرده و بعد آمده غذا خورده و بعد دوباره بیرون رفته است.

روایت اسحاق بن عمار : «قال قلت لابی ابراهیم علیه السلام یکون علی الیوم و الیومان من شهر رمضان فأتسحر مصبحاً، افطر ذلک الیوم و أقضی مکان ذلک الیوم یوماً آخر أو اتم علی صوم ذلک الیوم و أقضی یوماً آخر؟ فقال لا بل تفطر ذلک الیوم لانک أکلت مصبحاً و تقضی یوماً آخر». اسحاق بن عمار بطلان را مفروض گرفته، پرسیده که آیا این امساک تأدبی دارد و حضرت می فرمایند امساک تأدبی ندارد، در اینطور موارد شخصی، خصوصیات را در سؤال درج می کنند، اگر تحقیق کرده باشد، باید ذکر می کرد اما ذکر نکرده است.

ص: ۱۵۰

خلاصه، این روایات صورت تحقیق و مراعات را شامل نیست، اگر کسی بگوید که روایت معاویه بن عمار در صورت تحقیق نسبت به ماه مبارک رمضان و غیر آن اعم است، آن از خود روایت استفاده می شود، اما نظر مختار این نیست و باید بر طبق قواعد بگوئیم، روایات یا مربوط به ماه مبارک رمضان است و یا در غیر ماه مبارک رمضان در صورت عدم تحقیق است، اما مورد بحث را که غیر ماه مبارک رمضان و صورت تحقیق است، شامل نمی شود و باید بر اساس قواعد اولیه بگوئیم، کسانی که به حسب قواعد اولیه قائل به اجزاء هستند، حکم به اجزاء می کنند و کسانی که قائل نیستند، حکم به اجزاء نمی کنند، معلوم می شود که مرحوم صاحب حدائق قاعده را اجزاء می داند، اما نظر مختار قول به اجزاء نیست. ما با توجه به اطلاق روایت «من اکل متعمداً فعلیه القضاء» حکم به لزوم قضاء می کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۸ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در مورد انجام مفطر بنابر اعتماد بر قول مخبر، اجزاء یا عدم اجزاء در فرض مخبر صادق یا عدلین، و سپس، حکم استعمال مفطر به دلیل راست یا جدی ندانستن خبر مخبر را مورد بررسی قرار می دهند.

پنجمین مورد وجوب قضاء بدون کفاره «الاکل تأویلاً علی من أخبر ببقاء اللیل و عدم طلوع الفجر مع کونه طالعاً». مرحوم آقای حکیم می فرماید «لصحیح معاویه السابق». ولی این صحیحه قضیه فی واقعه است، معاویه کنیز خود را برای تفحص از طلوع فجر فرستاده و به قول او اعتماد کرده و کشف خلاف شده، حضرت فرموده اند قضا دارد، اما این که قول هر فرستاده ای معتبر نیست و در صورت کشف خلاف قضا دارد، از صدر روایت استفاده نمی شود، و از ذیل که می فرمایند «أما انک لو کنت انت الذی نظرت لم یکن علیك شیء»، حصر مطلق استفاده نمی شود و بیش از حصر اضافی نیست، از این عبارت استفاده نمی شود که قول مخبر صادق یا عدلین نیز معتبر نیست، به خاطر اینکه در این تعبیر ادواتی وجود ندارد که از آنها مفهوم سلب کلی استفاده شود، فی الجمله در مقام حصر هست اما حصر در مقابل اتفاقی است که افتاده است، بله، می توان گفت که قواعد عدم اجزاء را اقتضا می کند، به خاطر اینکه اینجا دلیل مثبت اجزاء وجود ندارد، این بحث دیگری است، ایشان اینطور استدلال نمی کند و به روایت استدلال می کند، به این روایت اثباتاً و نفیاً نمی توان استدلال کرد. بنابراین، با این استدلال نمی توان کلام مرحوم محقق ثانی و شهید ثانی و مرحوم فاضل سبزواری در کفایه و ذخیره و مرحوم صاحب مدارک را که گفته اند: اخبار عدلین کفایت می کند، رد کرد، حالا قواعد مقتضی اجزاء باشد، آن بحث کلی مسئله اصولی اجزاء است که به نظر مختار اجزائی نیست.

ص: ۱۵۱

منتها ممکن است اینجا بر خلاف قواعد عامه اینگونه قائل به اجزاء شویم که در روایت موثقه سماعه که بین تحقیق و عدم تحقیق تفصیل داده شده، برای لزوم قضا در صورت عدم تحقیق علت ذکر می کند که «بدأ بالاکل قبل النظر»، این اشاره به امر

ارتکازی است که دلیل لزوم قضا این است که بدون نظر غذا خورده، ظاهر این جمله این است که بدون تحقیق غذا خورده، اگر نظر خود شخص موضوعیت خاصی داشته باشد, باید به تعبد باشد, ذکر امر تعبدی در مقام تعلیل، خالی از بعد نیست، می گوید اگر تحقیق می کردی، چیزی نداشت، نظر در موارد دیگر مانند «نظر فی حلالنا و حرامنا» به معنای تحقیق است، این خالی از ظهور نیست که مقدمه برای تحقیق است، ممکن است کسی این را بگوید که اگر تحقیق می کردی، قانون و لو خاص اینجا اقتضا می کرد که مجزی باشد، حالا که تحقیق نکردی، مجزی نیست، این روایت کلام مرحوم محقق ثانی و شهید ثانی را تأیید می کند.

مطلبی ضمنی هست که شارع اینجا استصحاب را کافی ندانسته و گفته باید تحقیق شود، علت این مطلب ممکن است دو وجه باشد، یکی این است که بعضی علی القاعده گفته اند، در اینجا نگفته اند اما در موارد دیگر گفته اند که در شبهات وجوبیه فحص لازم است، به خاطر اینکه ادله از شبهه قبل از فحص انصراف دارد و لذا دلیل خاصی باید لزوم فحص را اسقاط کند و در شبهات وجوبیه دلیلی برای اسقاط لزوم فحص وجود ندارد و برای جواز تکلیفی باید فحص شود، و اکل در ماه مبارک رمضان یا واجب معین به دلیل اینکه ترک واجب می شود، حرام است، لذا در غیر معین که ترک واحب نمی شود، اشکالی ندارد، مرحوم سید در مواردی در فحص در شبهات وجوبیه احتیاط کرده، در سفر که نمی داند به حد مسافت هست، می گوید تحقیق کند و استصحاب جاری نمی کند، در مواردی به ادله مختلفی استدلال کرده اند که فحص در شبهات وجوبیه لازم است، بنابراین، اینکه اینجا استصحاب حجت قرار داده نشده و مجزی دانسته نشده، به خاطر این است که اصلاً جواز نداشته، اگر تحقیق کند گرچه مطمئن نشود، اشکالی ندارد که بخورد، اما بدون تحقیق ممکن است کسی در اصل جواز اکل اشکال کند. دوم این است که اگر این را نیز نگفتیم، از روایات مسئله بالخصوص استفاده شود که در اینجا نسبت به مسئله اجزاء، تحقیق لازم است، و الا نیازی به تعبیر مراعات کردن و نکردن نبود و در هر دو حالت استصحاب بقاء لیل دارد، از این تعبیر استفاده می شود که در خصوص اینجا بدون تحقیق، استصحاب موجب اجزاء نیست، در موارد دیگر نظر مختار این است که مجزی نیست، به نظر ما وجه دوم صحیح است و وجه اول صحیح نیست, چون در همان صحیحه زراره در باب استصحاب که پرسیده در اثناء نماز متوجه خون می شود و حضرت می فرمایند نماز را نشکن، شاید خون تازه واقع شده باشد، با اینکه شبهه وجوبی است و برای این است که نماز باطل نشود، حضرت حکم به استصحاب کرده اند و فرموده اند که لازم نیست تحقیق کنی خون اصابت کرده یا نکرده اما برای رفع دغدغه ای که داری، می توانی تحقیق کنی. در اینجا نیز بر طبق قواعد فحص لازم نیست منتها درباره حکم وضعی آن بحث کلی اصولی مطرح می شود که قائل به اجزاء بشویم یا نشویم که نظر مختار عدم اجزاء است. حالا به هر حال، جواز تکلیفی داشته یا نداشته، مفاد این تعلیل «بدأ بالاکل قبل النظر»، به حسب تفاهم عرفی این است که تحقیق نکرده، خورده، اینکه تعلیل به معنای این باشد که خودش نظر نکرده، تعبد خاصی می خواهد، اینگونه تعبیراتی که در مقام تعلیل می آید، خیلی بعید است که تعبد محض باشد و در نتیجه اگر تحقیق کردی و برای تو مسلم نیز بشود، مجزی نیست و باید با چشم خود ببینی، این گونه تعلیل خیلی نادر است و نیاز به تصریح دارد، می توان گفت که کلام آقایان که اخبار عدلین را برای اجزاء کافی دانسته اند بعید نیست.

مرحوم آقای حکیم یکی از وجوهی که برای لزوم قضاء ذکر می کند، این است که «فاطلاق قوله علیه السلام لو کنت أنت .... مع اطلاق ادله المفطریه یقتضی تحقق الافطار بذلك». ولی این اطلاق چه ارتباطی به لزوم دارد، منطوق می گوید اگر خودت نظر می کردی، قضا نداشت، و ربطی به لزوم قضا ندارد لذا اگر مراد ایشان اطلاق مفهوم است, لقب مفهوم ندارد، و اگر اطلاق منطوق می گوید، در منطوق لزوم قضا نیست تا ببینیم اطلاق آن را تقیید کنیم یا نکنیم، لزوم قضا اگر فهمیده شود از مفهوم فهمیده می شود و لقب هم مفهوم ندارد، خلاصه ظاهر تعلیل اجزاء است، حالا اینکه مشهور قائل به عدم قضا شده اند یا نشده اند، باید بررسی شود و ممکن است انسان احتیاط کند و فتوای صریح به عدم قضا ندهد.

«السادس، الاکل اذا أخبره مخبر بطلوع الفجر لزعمه سخریه المخبر أو لعدم العلم بصدقه». اینجا طبق قواعد همینطور است که باید قضا باشد، چون باید تحقیق کند و فرض این است که تحقیق نکرده است. ولی این مورد به چه دلیل به عنوان السادس ذکر شده است؟ اگر در روایات امور متعدد ذکر شده، باید دید که تحت چه ملاکی واقع شده، این السادس به این معنا است که اگر پنج شماره قبل نبود و این السادس بود، برای قضا کافی است، حالا اگر مثبت های قضاء اول و دوم را نفی کردیم و گفتیم فحص کرده و به مخبری اعتماد نکرد، نتیجه نفی اول و دوم این می شود که تحقیق کرده و خودش نگاه کرده، اگر بخواهیم ثالثی ذکر کنیم، یعنی با اینکه خودش تحقیق کرده، اگر مخبری چنین خبری داد، اینجا نیز قضا دارد، اگر اینطور باشد، درست است، خودش تحقیق کرده و از قبیل قسم اول نیست که به دلیل عدم تحقیق حکم به بطلان شده باشد، به مخبر دیگری اعتماد نکرده و شخصاً تحقیق کرده، معذالك یکی از موجبات بطلان این باشد که مخبری طلوع فجر را گفته و لو اکل به استناد خبر مخبر نباشد، اگر این را بتوانیم اثبات کنیم، می توانیم آن را در مقابل بقیه ذکر کرد، به صرف اینکه در روایات این مورد وارد شده، نمی توان آن را در مقابل آنها قرار داد چون در روایات در مقابل آنها قرار نگرفته، ایشان که این مورد را در مقابل آنها قرار داده، به این معنا می شود که اگر آن دو قسم دیگر نباشد، از این ناحیه حکم به بطلان می شود، در حالی که از این ناحیه حکم به بطلان نمی کنیم، این اشکال در اینجا هست، روایتی که این مورد در آن ذکر شده صحیح است اما ممکن است که منشأ حکم به قضا در این روایت این باشد که شخص تحقیق نکرده یا شخصاً نگاه نکرده، روایت صحیحه این است : «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل خرج فی شهر رمضان و أصحابه یتسحرون فی بیت فنظر الی الفجر فناداهم أنه قد طلع الفجر فکف بعض و ظن بعض أنه یسخر فأکل، فقال یتم صومه و یقضی». اما عرض کردم که اگر از ناحیه آن دو قسم دیگر صوم باطل نباشد، مجرد اعتماد بر قول مخبر به گمان شوخی دانستن آن موضوعیت برای ابطال ندارد. اینجا مطلبی عرض کنم که شاید ظاهر این روایت این است که قول مخبر عدل واحد کافی است، این روایت شاید از ادله کفایت قول ثقه واحد باشد، حضرت در مورد کسی که خورده، با اینکه استصحاب دارد، فرموده اند که باید قضا کند اما در مورد بقیه لزوم قضا را نفرموده اند، ظاهر «قد طلع الفجر» این است که در حال غذا خوردن که بودند، فجر طالع بود، عادتاً اینطور نیست که در همان آن که مخبر دیده، طالع شده باشد، بنابراین، ممکن است بگوئیم که تحقیقی کرده اند و مطابق تحقیق مشغول خوردن بودند، لذا امام در مورد اینها لزوم قضا را نفرموده اند و در مورد کسی فرموده اند که بعد از ندای منادی خورده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۹ آبان ماه ۸۸/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، پس از اشاره ای گذرا به بحث اجزاء یا عدم اجزاء در فرض اخبار عدل واحد یا عدلین، بحث حکم استعمال مفطر به دلیل راست یا جدی ندانستن خبر مخبر را پی می گیرند، و سپس، مورد افطار در اثر اخبار مخبر به دخول شب و کشف خلاف را مورد بررسی قرار می دهند.

«الخامس، الاکل تأویلاً علی من أخبر ببقاء اللیل و عدم طلوع الفجر مع کونه طالعاً». عده ای که از مرحوم محقق ثانی شروع می شود و بعد شهید ثانی و ذخیره و کفایه و ظاهراً حدائق گفته اند که اگر در حجتی مانند عدلین به بقاء لیل قائم شد و بعضی حتی عدل واحد را نیز حجت می دانند، و شخص به اعتماد حجت بخورد، از نظر وضعی نیز اشکالی ندارد و صوم صحیح است، این را در جلسه گذشته بحث کردیم و عرض شد که ممکن است از روایت سماعه که تعلیل آورده، اینگونه استظهار کنیم، حالا در اینجا احتیاط مناسب هست.

«السادس، الاکل اذا أخبره مخبر بطلوع الفجر لزعمه سخریه المخبر أو لعدم العلم بصدقه». از نظر قواعد کلی که افطار عمدی قضا دارد، قضا ثابت است.

علاوه بر این دلیل عام، برخی به دلیل خاص نیز استدلال کرده اند، در حدائق به روایت عیص بن القاسم و فقه رضوی استدلال کرده که مضمون فقه رضوی نیز مفاد روایت عیص بن القاسم است.

ص: ۱۵۴

روایت این است : «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل خرج فی شهر رمضان و أصحابه یتسحرون فی بیت فنظر الی الفجر فناداهم أنه قد طلع الفجر فکف بعض و ظن بعض أنه یسخر فأکل، فقال یتم صومه و یقضی». تعبیر «یتم صومه و یقضی»، ظهور کالصریح دارد که درباره کسی است که اعتنا به خبر مخبر نکرده و خورده، و از این که قضا و اتمام را متعرض شده و کفاره را متعرض نشده، استظهار می شود که کفاره ندارد، ظاهر این روایت این است که اگر مخبر قصد جد داشت، به اخبار او وثوق داشتند، و کسی که به اخبار او اعتماد کرده خیال کرده مخبر قصد جد ندارد و امام علیه السلام نیز حکم به قضا کرده اند، اگر قول مخبر برای طلوع فجر حجت نباشد، نباید در صورت عدم اعتماد به قول مخبر حکم به قضا شود، پس امام علیه السلام ندای منادی را حجت قرار داده، و معلوم می شود که در این مورد به مخبر وثوقی بوده و اگر مزاحی نبود، اخبار او در این مسئله متبع بود، اصل عقلائی این است که اخبار به جد حمل شود اما یکی از آنها بر خلاف این اصل عقلائی آن را حمل به مزاح کرده بود و او تشخیص نداده بود که وظیفه شرعی او امساک است، و در ادله چه بسا درباره قطع مخالف واقع، ظن بکار رفته است، امروزه نیز در اعتقاد باطل، گمان تعبیر می شود، و به ذهن من می آید که در روایات که ظن بکار می رود، اصلاً ظهور در اعتقاد باطل دارد و به معنای ظن مصطلح کمی بیش از پنجاه درصد نیست، ظن مصطلح از اینکه مطابق واقع باشد یا

نباشـد، لاـ اقتضـا است، امـا در روایـات بعـد از تعبیر ظن، مطلبی بر خلاـف آن می آیـد که مطابق با واقع نیست، به هر حال، از اینکه حضرت اسمی از کفاره نبرده اند، او را در این جهت معذور حساب کرده اند.

ص: ۱۵۵

حالا ببینیم اصلاً روایت چه می گوید، در روایت دو فرض وجود دارد ؛ اشخاص که مخبر را فرستاده بودند که نگاه کند، یا قبل از او تحقیق کرده بودند یا تحقیق نکرده بودند که این فرض اظهر است، ظاهر فقه رضوی نیز این است که تحقیق را به این شخص واگذار کرده بودند، این روایت را باید بنابر هر دو فرض معنا کنیم. اگر تحقیق کرده بودند، تا زمان خبر مخبر همان تحقیق مجزی بوده اما بقاءاً دیگر آن تحقیق, اعتبار عقلائی ندارد. و اگر تحقیق نکرده بودند که ظاهر روایت نیز همین است، که مراعات را به او واگذار کرده بودند و با استصحاب می خوردند تا بعد ببینند که اگر دلیل پیدا شد، امساک کنند و بعد از آمدن دلیل امساک کردند، در این صورت که مراعات نشده و به هنگام خبر مخبر که فجر طالع شده بوده، در حال خوردن بودند، به چه دلیل حضرت حکم کرده اند که روزه کسانی که پس از خبر مخبر امساک کردند، صحیح است؟ در مورد اینها روایت کالصریح است که اشکالی در روزه آنها نیست، در پاسخ این سؤال ممکن است همین را بگوئیم که همه این آقایان گفته اند که اگر کسی شک داشته باشد و تا آخر نیز شک باقی بماند که در نهار خورده یا نخورده، روزه چنین شخصی قضا ندارد، منتها اینجا حجت قائم شده که الان شب است، و قهراً اینطور نیست که در همان آن شب باشد، مقداری قبل نیز که اینها مشغول بودند، شب حساب است، قول مخبر برای شب بودن زمان قبل نیز حجت هست.

بحث کلی در اصول و کفایه هست که آیا اصول و امارات جانشین قطع موضوعی طریقی می شود یا نمی شود، مرحوم آقای آخوند در کفایه منکر است، بنابر مبنای مرحوم آخوند، یا در غیر مبنای مرحوم آخوند در قطع موضوعی صفتی مانند نذر صدقه در یقین به حیات ولد این بحث هست که آیا بنابر اینکه از قول مخبر یقین حاصل نشده اما به دلیل اینکه احکام برای واقع بوده، تنجز داشته، به ادله عامه حجیت خبر واحد یا به ادله حجیت استصحاب می توان تمسک کرد و گفت که قول مخبر یا استصحاب حکم یقین پیدا می کند؟ این مطلب محل خلاف است، مرحوم شیخ انصاری می فرماید که ظن جانشین قطع نمی شود و برای اینکه حکم ظن و قطع یکسان باشد، دلیل خاص لازم است و ادله عامه حجیت شامل این صورت نیست که در صورتی که چنین نذری کردی، با قیام حجت یا وجود استصحاب باید صدقه بدهی، و مرحوم آخوند نیز موافق است منتها در تفسیر طریقی و صفتی اختلافی هست که آن بحث دیگری است.

ص: ۱۵۶

ممکن است در اینجا بگوئیم که اگر یقین به خوردن در روز باشد، قضا دارد، و اگر حجت بدون یقین باشد، باید از حالا امساک کند اما خوردن قبلی منشأ قضا نمی شود, لذا برای کسانی که امساک کردند، حکم به ثبوت قضا نشده است. به نظر می رسد که احتمال اظهر این است که آنها تحقیق نکرده بودند و حکم عدم قضاء که ظاهر این روایت است، برای خاطر این است که قطع به نحو صفتیت اخذ شده، یعنی اگر یقین به تحقق خوردن در روز داشتند، لازم بود قضا کنند، به دلیل اینکه یقین ندارند اما حجت دارند، دیگر نباید بخورند و خوردن سابق از نظر قضا مشکلی ندارد.

علی ای تقدیر، مورد این روایت که حضرت حکم به قضا کردند، مخبری بود که بدون آن احتمال سخریه، آنها به او اعتماد کرده بودند، و حضرت نیز قول او را حجت فرض کرده بودند، مرحوم سید قائل به قضاء شده چه قول مخبر حجت باشد و چه غیر حجت، معلوم نیست راست می گوید یا نمی گوید، اعم است، و معمول کتب دیگر نیز به ثبوت قضاء در این موضوع اعم قائلند، به وسیله این روایت نمی توانیم این مطلب را اثبات کنیم و بگوئیم اگر هر مخبری خبر داد و به قول او اعتماد نشد قضا دارد، از کلام مرحوم سید استفاده می شود که گرچه خودش تحقیق نیز کرده باشد و علی رغم خبر مخبر بخورد، قضا دارد، از این روایت این مطلب استفاده نمی شود، طبق قواعد و روایات دیگر که گفته بود اگر مراعات بشود قضا ندارد، باید حکم به عدم قضا نمود چون در اینجا نیز فرض این است که مراعات کرده، و الا در مورد عدم مراعات همان ادله اولی برای ثبوت قضا کافی است, مفروض بحث ما این است که شخص، مراعات کرده و خودش نگاه کرده و یقین پیدا نکرده و مخبر غیر معتمدی خبر داده که فجر طالع شده و این شخص نیز به قول او اعتماد نکرده، در این فرض دلیلی نداریم که قضا را ثابت کند، این روایت برای اثبات قضا در این فرض دلیل نیست و عموم ادله عدم قضا در صورت رعایت اقتضا می کند که اگر خودش نگاه کرده باشد، در این صورت نیز قضا نیز ندارد، البته اگر خودش نگاه نکرده باشد و حجت نیز نداشته باشد، از قبیل عدم رعایت است و همان اصل اولی قضاء را ثابت می کند.

ص: ۱۵۷

«السابع، الافطار تقليداً لمن أخبر بدخول الليل كما هو المشهور و عن الحدائق نفى الاشكال فيه و فى الرياض نفى الخلاف فيه الا من المدارك فى بعض الصور». مرحوم آقاى حكيم مى فرمايد يكى همان دليل الرابع و الخامس است كه اثبات قضا شد، الرابع اين بود كه اگر مراعات نشده باشد و الخامس اين بود كه در بقاء ليل به قول مخبر معمولى اعتماد شده، با اينكه مقتضى استصحاب هم بقاء ليل بود، در اين دو مورد قضا لازم بود، اينجا كه در دخول ليل به قول مخبر اعتماد كرده و بر خلاف استصحاب نيز هست، به طريق اولى بايد قضا باشد، و دليل ديگر، اطلاقات ادله مفطريت است كه «من أكل متعمداً فعليه الكفاره»، اين صورت نيز اكل عمدى است، و بلا خلاف نيز هست، اين ادله منشأ مى شود كه بعضى از اطلاقات را كه سقوط قضا را در اين صورت اقتضا مى كند، تقييد كنيم.

به نظر مى رسد كه اولويت محل اشكال است، مرحوم سيد در بعضى از فروض قبول كرده، در مورد ليل، اگر در هواى ابرى از قول مخبرى ظنى به دخول ليل حاصل شد، قبول كرده كه گرچه بعداً قطع به خلاف حاصل شود، مجزى است، اما در طلوع فجر، اگر خودش نگاه نكرده باشد چنانچه قطع حاصل شد كه در نهار خورده، مطلقا حكم به قضا مى كند و ظن به بقاء ليل را كافى نمى داند و ديگران نيز كافى نمى دانند، بنابراين، شرع مطهر درباره آخر وقت ارفاقى كرده كه درباره اول وقت اين ارفاق نيست، نوعاً اشخاص در آخر وقت متمايل هستند كه زودتر غذا بخورند اما در اول وقت احتياطى هستند، پس، نمى توان با اولويت از ثبوت قضاء در اول وقت, ثبوت قضا را در آخر وقت نتيجه بگيريم.

و امـا اطلاقـات ادله مفطریت که مرحوم آقای حکیم به آن اسـتناد می کنـد، روایاتی که به عـدم ثبوت قضا حکم کرده، اخص مطلق از این روایـات است، روایـات عـام هست که اکـل عمـدی مفطر است و روایاتی نیز هست که در هر جا مفطر شـد، قضـا دارد، اینهـا عمومـات و مطلقـات است، در مقابـل، روایـاتی هست که حکم به سـقوط قضـا می کنـد و اخص مطلق است و این عمومات و اطلاقات را تقیید می کند، چطور ایشان می فرماید به وسیله این ادله اطلاق روایات نافی قضا را تقیید می کنیم، می فرماید : «و لاجله یخرج عما دل باطلاقه علی نفیه کصحیح زراره».

روایت این است : «قال قال ابو جعفر علیه السـلام وقت المغرب اذا غاب القرص، فان رأیته بعد ذلک و قد صلیت أعدت الصلاه و مضـی صومـک و تکف عن الطعام ان کنت أصـبت منه شـیئاً». فرض این است که برای غیاب حجتی داشـته، و معنای «رأیته» این است که بعـد از اقـدامی که مطـابق حجت عمـل کرده، کشف شـد که عمـل مطـابق واقع نبوده، نسـبت به نماز که ساده تر است، تعبیر می کننـد که بایـد آن را اعـاده کنـد، امـا روزه را که گرفته و بنابر حجتی افطار کرده و کشف خلاف شـده، شارع اینجـا ارفـاق کرده است. به نظر می رسـد که در این روایت معیـار که ذکر شـده بود، این بود که قرص مخفی باشـد، و از ذیل اسـتفاده می شود که این معیـار را احراز کرده، اما در مورد اینکه این معیار را چگونه احراز کرده، چیزی اسـتفاده نمی شود، به نظر می رسد که اطلاق دارد. مرحوم آقای حکیم غیر از این، اشکال دیگری دارد که می گوید این روایت اخبار مخبر را شامل نیست. نسـبت به تمام موارد ثبوت حجت بر دخول لیل از روایت این مطلب اسـتفاده نمی شود, بلکه اسـتفاده می شود که معیار ثبوتی این است که باید قرص مخفی شود، این شـخص این معیار را به طریق معتبر به دست آورده اما اینکه از کجا این معیار را به دست آورده، چیزی از روایت استفاده نمی شود. حالا چند روایت دیگر را می خوانیم، خبر زید الشحام نیز به همین مضمون است.

«مصحح زراره عن أبی جعفر علیه السلام انه قال لرجل ظن أن الشمس قد غابت فأفطر ثم أبصر الشمس بعد ذلک، قال علیه السلام لیس علیه قضائه». حالا اگر صوم باطل شده باشد با این حال قضا نداشته باشد, این امر تخصیصی در ادله قضاء در صورت بطلان صوم است، در اینجا این روایات یکی از این دو عام را تخصیص می زند، یا عام مفطریت یا عام لزم قضا در صورت افطار را تخصیص می زند.

خلاصه بر خلاف فرمایش مرحوم آقای خویی این ادله نسبت به عمومات یا اطلاقات مفطریت یا لزوم قضا در صورت افطار اخص مطلق است و آنها را تخصیص می زند.

بعد مرحوم آقای حکیم می فرماید علاوه بر این، این روایات مورد اخبار را شامل نیست، «مع امکان دعوی ظهور الاول فی صوره العلم»، ولی مرحوم سید که در افطار بنابر قول مخبر به دخول لیل حکم به ثبوت قضا می کند، مراد مرحوم سید از تقلید این است که به مخبر اعتماد کرده و هر چند برای او قطع آورده باشد، دیگران نیز همینطور می گویند، اگر به قول مخبر قطع داشته باشد هم مورد کلام ایشان می باشد، ظن در روایت عیص به معنای قطع مخالف واقع است، مراد تقلید این نیست که ظن برای او حاصل شده باشد، بلکه مراد از تقلید این است که به دیگری اعتماد کرده و لو یقین پیدا کرده. خلاصه اطلاق کلام مرحوم سید و دیگر علماء صورتی که یقین به قول مخبر هم حاصل شده را شامل می گردد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۱۶۰

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۲۰ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، مورد افطار در اثر اخبار مخبر به دخول شب و کشف خلاف را پی می گیرند و در ضمن مطلبی استطرادی درباره معیار در وقت نماز و روزه بیان می فرمایند.

بحث درباره افطار مستند به اخبار مخبر به دخول شب بود، مرحوم آقای حکیم می فرماید در ثبوت قضا در این مسئله دعوای اجماع شده و شهرت هست و بلا خلاف هست الا از مرحوم صاحب مدارک فی بعض الصور، و بعد می فرماید این مطلب به ضمیمه فحوی و اولویتی که ثبوت قضا را اقتضا می کند و بعضی از اطلاقات مدرک عمده مسئله است که روایت زراره و مصحح زراره را تقیید می کنیم، اینکه عمده تعبیر می کند، در مقابل روایت دیگری است که بعضی به آن برای قضا استدلال کرده اند و ایشان بعد ذکر می کند و آن را رد می کند، این روایت را در این جلسه مورد بررسی قرار می دهیم.

ولی در غالب دعواهای اجماع و شهرت، با مقداری فحص معلوم می شود که چنین نیست، اینطور نیست که غیر از مرحوم صاحب مدارک در بعضی از صور کسی مخالفتی نداشته باشد، مرحوم محقق ثانی و شهید ثانی و مرحوم صاحب ذخیره و کفایه قائل هستند، شاید دیگران نیز قائل باشند، به مقدار کافی استقصاء نکرده ام، و اینکه مرحوم شیخ در خلاف دعوای اجماع کرده، ایشان در این مسأله درباره موضوع دیگری نیز دعوای اجماع کرده که تقریباً اجماع بر خلاف آن است، این ادعای اجماع ایشان درباره لزوم قضاء در این مسئله اعتماد به قول مخبر در دخول شب، و درباره حرمت افطار در شک در طلوع فجر است، با اینکه در مسئله دوم استصحاب لیل وجود دارد و اجماعی بر حرمت افطار نیست، اجماعات منقول کتاب خلاف مرحوم شیخ و غنیه، اجماعاتی است که منشأ آنها کبریات ثابته ای است که مدعی اجماع آن را بر صغریاتی تطبیق می کند و بر نتایج دعوای اجماع می نماید، شواهدی نیز بر این در کتاب خلاف هست، اینطور اجماعات منقول حتی ظن آور نیز نیست، وجه صحیحی نیز برای اصل ادعای اجماع هست اما نمی توانیم به وسیله اجماع مطلوب را ثابت کنیم. بعید نیست که بگوئیم مشهور این است که بین اخبار مخبر فرقی نیست، به خاطر اینکه به خاطر ندارم که غیر از مرحوم محقق کرکی تفاوت بین حجت و لا ـ حجت را گفته باشد، مرحوم محقق کرکی فقیه مسلط بر مباحث فقهی است و گاهی ممکن است ایشان این تفاوت را از تعلیلات فقهاء در مباحث دیگر نیز کشف کرده باشد تا خود را متفرد در این مسائل نداند، ممکن است بعضی حکم تکلیفی را شاهد برای حکم وضعی گرفته باشند و ایشان از این مطلب استنباط کلی کرده باشد. به هر حال، اجماع در این مسأله اثباتاً و نفیاً کافی نیست و باید به ادله دیگر مراجعه شود.

ص: ۱۶۱

درباره اجزاء در صورت قیام حجت، ادله عامه هست که در اصول بحث شده که آیا در امارات و اصول اجزاء هست یا نیست، مرحوم آخوند در اصول قائل به اجزاء هست و در امارات قائل نیست.

در اینجا درباره استصحاب بقاء لیل از روایات خاصه استفاده می شود که اینجا استصحاب بدون مراعات برای اجزاء کافی نیست، در مسأله بقاء نهار در صورت عدم وجود حجت شاید تقریباً مسلم باشد که استصحاب بقاء نهار جاری می شود و قضاء

لازم می گردد.

سؤال: در صورت استصحاب بقاء نهار, اگر کسی افطار کند, کفاره هم دارد.

(پاسخ استاد دام ظله) : کفاره مورد بحث است، اما اهل تحقیق می گویند در جائی که حجتی بر خلاف نباشد، افطار کفاره نیز دارد، اما اگر حجت بر دخول لیل قائم شود و روزه دار افطار کند می فرماید کفاره که ندارد، قضا نیز ندارد.

بنـابر نظر مختـار در مبحث اصـولی مبنی بر عـدم اجزاء در اصـول و امـارات، طبق قاعـده بایـد حکم به عـدم اجزاء بکنیم، منتها همـانطور که عرض کردم، روایت سـماعه برای قضا تعلیل آورده و می گویـد «لانه بـدأ بالاکل قبل النظر»، برای ثبوت قضاء به اکل بـدون تحقیق تعلیل آورده, از مفهوم آن اسـتفاده می شود که اگر تحقیق کرد، و کشف خلاف شد مجزی است، و درباره نظر نیز گفتیم که به دلیـل اینکه این کلمه را در تعلیـل آورده و مناسب با تعلیل، امر ارتکازی است و تعبـدی محض نیست، در این مسـئله موضوعیت داشـتن نظر برای اجزاء به تعبـد قوی نیـاز دارد، امـا اینکه گفته شود که عمل به وظیفه کرده و کسـی که عمـل به وظیفه کرده، شـارع به او تحمیل نمی کنـد که زحمت کشـیده شـده را دوباره متحمل شود، این خلاف ارتکاز نیست، ممکن است به این وسـیله کسـی بگویـد که اگر حجـتی داشـته باشـد و بر طبق حجت عمـل کرده باشـد، جواز تکلیفی و اجزاء وضـعی وجود دارد، منتها به طور قطع نمی توانیم بگوئیم اما به خاطر اینکه مشـهور بر خلاف آن است، احتیاط وجوبی در قضا جا دارد.

ص: ۱۶۲

حالا غیر از قواعد و روایت «بدأ بالاکل قبل النظر»، روایاتی درباره خصوص دخول لیل هست که به بعضی از آنها برای صحت و به بعضی برای بطلان استدلال شده است. بر صحت، به صحیحه زراره و مصحح زراره استدلال شده که حضرت در صحیحه زراره می فرمایند مضی صومه ولی صلات را اعاده کند، علمایی مانند مرحوم محقق و مرحوم علامه که به این روایات استدلال نکرده اند، گفته اند که «مضی صومه» صریح در اسقاط قضا نیست. اگر صریح نباشد، ظهور قوی آن قابل انکار نیست. شاید گفته اند که مفاد «مضی صومه» صحت است نه اسقاط قضا، چون در باب اجزاء امر اضطراری از امر واقعی در کفایه این تصور شده که ممکن است عملی صحیح باشد اما اسقاط قضا نکند، از آنجا که بعضی از مراتب مصلحت مأمور به را واجد است، صحیح است، و از آنجا که تمام مصلحت را واجد نیست، باید قضا شود تا باقی مصلحت تدارک شود، این امر اضطراری و عدم اجزاء به حساب حکم ظاهری بودن امر نیست بلکه امر اضطراری حکم واقعی است با این حال مجزی نیست, شارع می گوید الان بخوان تا مرتبه ای از مصلحت درک شده باشد، و برای اینکه مقدار دیگر نیز درک شود، آن را قضا کن.

پاسخ این مطلب این است که در موارد کاربرد کلمه مضی در روایات جائی وجود ندارد که حکم به صحت شده باشد و فرمان به اعاده نیز آمده باشد، خصوصاً اینجا که در مقابل نماز که باید اعاده شود گفته شده: مضی صومه، معنای این تعبیر این است که صوم اعاده ندارد و الا فرقی بین نماز و روزه نخواهد بود، این کالصریح است که صحیح است و اعاده و قضا ندارد، این مناقشه مرحوم محقق و مرحوم علامه در این روایت جایی ندارد.

ص: ۱۶۳

اینجا مطلبی استطرادی عرض کنم، درباره اینکه معیار برای وقت در باب نماز و روزه استتار قرص یا ذهاب حمره است، مرحوم آقای خوئی در درسی که در قدیم یکی از شاگردان ایشان نوشته بود، تمایل داشته که میزان استتار قرص است و نمی شود روایات استتار قرص را حمل به تقیه کنیم، شاهد ایشان این است که تقیه حکم اضطراری است اما در روایات این مسئله تعبیراتی هست که پیداست هیچ اضطراری به آن تعبیرات نبوده و کاملاً در حال اختیار به کار رفته، چون از حضرت سؤال کرده اند و حضرت می فرمایند «ان جبرئیل نزل بها حین سقط القرص»، در مقام تقیه به جبرئیل چنین نسبتی نمی دهند، ایشان به استتار قرص تمایل داشت و بعداً گویا در رساله عملیه احتیاط می کند. من به شاگرد ایشان گفتم که گویا مرحوم آقای خوئی به جواهر مراجعه نکرده، پاسخ این مطلب در جواهر هست، شاگرد ایشان گفت که مرحوم آقای خوئی می فرمود که قل ما اراجع الجواهر، در جواهر از مرحوم بهبهانی نقل کرده که می فرماید آفتاب که غروب می کند، یک مرحله این است که آفتاب از سطح زمین کشیده می شود اما بر روی دیوار هنوز آفتاب هست و تدریجاً آفتاب از دیوار و از عمارت های مرتفع و مناره ها و پرنده در حال پرواز در آسمان کشیده می شود، تا آفتاب از همه ارتفاعات متعارف کشیده شود، حدود ده دقیقه طول می کشد، آن که ثبوتاً موضوع حکم است، این است که آفتاب از ارتفاعات متعارف کشیده شده باشد و بر مناره های بلند و پرنده در آسمان آفتاب نباشد و این ملاک با ذهاب حمره یکی است، در روایات دیگر که در آنجا تقیه نیست، حضرت مسئله را حل کرده اند و می فرمایند «اذا زالت الحمره سقط القرص» ، «ان زالت الحمره زالت الشمس من شرق الارض و غربها»، در جای دیگر می فرمایند که استتار قرص به نحوی که موضوع حکم است، با ذهاب حمره یکی است، منتها یکی از انحاء تقیه این است که گوینده حکم واقعی را بیان کند و ممکن است طرف به گونه ای دیگر اجرا کند، از باب تقیه توضیح نمی دهد، مثلاً در مورد مشکوک بودن روز اول ماه هست که خلیفه وقت سؤال می کند الان حکم چیست و حضرت می فرمایند : «ذاک الی الامام، ان صام صمنا و ان أفطر أفطرنا»، آقایان دیگر می گویند کبرای قضیه که وظیفه در مسئله هلال، حکم حاکم است، استفاده می شود و حکم واقعی نیز هست، منتها مراد امام علیه السلام، از ذاک الی الامام امام به حق است و خلیفه خیال می کند که مراد خودش است، امام علیه السلام توضیح نمی دهند که مراد من، تو نیستی، مرحوم وحید بهبهانی می گوید در «ان جبرئیل نزل بها حین سقط القرص»، امام علیه السلام از باب تقیه توضیح نداده اند که مراد از «حین سقط القرص»، سقوط قرص از روی زمین مسطح نیست، در جای دیگر که محذوری نبوده، حضرت توضیح داده اند که مراد سقوط از ارتفاعات متعارف است که با ذهاب حمره یکی است، در باب روزه نیز در بعضی روایات، ذهاب حمره را گفته است.

ص: ۱۶۴

به هر حال، دلالت این روایت بر مطلب کاملاً صحیح است و ادله عامه که استدلال شده، نمی تواند مخصص این روایات بشود، و آن اولویت نیز تمام نیست، بنابراین، اگر معارضی نداشته باشد، باید به روایت اخذ کنیم.

اینجا دو مسئله است و مرحوم سید نیز جدا کرده و در کتب نیز جدای از هم ذکر می کنند، گاهی خود شخص نگاه می کند و ظنی برای او حاصل می شود، آن بعداً مورد بحث قرار می گیرد، و گاهی اعتماداً لقول المخبر است، مسئله جاری همین اعتماداً لقول المخبر بود که مرحوم آقای حکیم غیر از تخصیص که قائل است، می فرماید ممکن است بگوئیم که روایت زراره اصلاً درباره مسئله اعتماد به قول مخبر نیست، اگر کافی دانسته، مربوط به بحث بعدی است، اما عرض کردم که اطلاق روایت هر دو بحث را شامل است، آن روایت بعدی نیز که مرحوم آقای حکیم می فرماید مورد آن این است که از روی قرائن خارجی ظن حاصل شده باشد و آن شاهد بر حمل روایت ما بر صورت اعتماد به قول مخبر است, ولی آن روایت هیچ شاهد نیست، هر دو روایت اطلاق دارد.

روایت دیگری هست که بعضی به آن استدلال کرده اند و مرحوم آقای حکیم می فرماید آن دلیل نیست، آن را نیز باید مورد بررسی قرار دهیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۲۳ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مورد افطار در صورت قطع به دخول لیل در اثر تاریکی هوا و کشف خلاف، فرض وجود یا عدم علت فی السماء را مورد بررسی قرار می دهند.

ص: ۱۶۵

«الثامن، الافطار لظلمه قطع بحصول اللیل منها فبان خطأه و لم یکن فی السماء عله، و کذا لو شک أو ظن بذلک منها بل المتجه فی الاخیرین الکفاره ایضاً لعدم جواز الافطار حینئذ، و لو کان جاهلاً بعدم جواز الافطار فالاقوی عدم الکفاره و ان کان الاحوط اعطائها، نعم لو کان فی السماء عله فظن دخول اللیل فأفطر ثم بان له الخطأ لم یکن علیه قضاء فضلاً عن الکفاره». در این مورد افطار در صورت قطع به دخول لیل در اثر تاریکی هوا و نبود علتی در سماء و کشف خلاف، به دلیل اینکه تعمدی نبوده، کفاره ندارد، و شاید کلمه قطع شامل قصوری و تقصیری بشود، حدیث رفع شخص را در مطلق خطا معذور قرار داده، و لو اینکه اگر مانند حدیث رفع نبود، مؤاخذه از طرف شارع بلا مانع بود ولو انسان قطع داشته باشد, چون قطع به طور کلی معذر نیست, عقل هر قطعی را عذر نمی داند، اگر در مقدمات آن کوتاهی شده باشد، چنین قطعی معذر نیست، آن جهتی که در آن بین افراد قطع فرقی وجود ندارد، منجزیت قطع است، قطعی که مطابق حکم واقعی الزامی باشد و خلاف آن انجام شود، منجز و مصحح عقوبت است، اما در معذریت قطعی که بر خلاف واقع باشد، از نظر حکم عقل بین قطع قصوری و قطع تقصیری فرق وجود دارد اما شارع مقدس به وسیله مانند حدیث رفع تفضلاً در موارد قطع تقصیری هم عقاب را از شخص

قاطع برداشته است، ولی به دلیل اینکه قطع بر خلاف واقع بوده و مکلف در روز ماه مبارک رمضان افطار کرده، حکم وضعی آن باقی است، مشهور همین است، این بحث جزئیات مختصری دارد که آنها را در جلسه آینده مورد بررسی قرار می دهیم.

ص: ۱۶۶

اما حکم صورتی که در سماء علتی باشد و بعد معلوم شود که در روز افطار کرده، این مسئله از قدیم اختلافی بوده است، به مشهور نسبت داده شده که گفته اند اینجا قضاء بدون کفاره هست، و حتی از صراحت بعضی از عبائر و اطلاق بعض از آنها استفاده اجماع می شود، در خلاف و غنیه تعبیر می کنند که در افطار در شک در دخول مغرب، قضا وجود دارد، کلمه شک به حسب استعمالات عرفی و روایات و کلمات فقهاء، به معنای مصطلح منطقی نیست که قسیم وهم و ظن است، در آیه شریفه «أ فی الله شک فاطر السماوات و الارض» به معنای مطلق تردید است و مراد فقط شک متساوی الطرفین نیست، شک در «لا تنقض الیقین بالشک» در مقابل یقین است، شک در «ان شککت و ذهب وهمك الی کذا» برای ظن و شک متساوی الطرفین مقسم قرار داده شده، این استعمال شک رایج است، تعبیر خلاف و غنیه این است که در شک اجماعاً قضا هست و کفاره نیست، از اطلاق این تعبیر استفاده می شود که مورد ظن را نیز شامل است، غیر از این دو کتاب، کتاب دیگری که در آن دعوای اجماع شده و در این کتب اسمی از آن نمی برند، شرح جمل العلم مرحوم ابن براج است. مرحوم ابن براج شاگرد مرحوم شیخ طوسی جمل العلم مرحوم سید مرتضی را شرح کرده، مرحوم سید مرتضی قائل است که در افطار در اثر ظن به دخول وقت در هوای ابری قضاء بدون کفاره وجود دارد، ایشان در شرح این عبارت می گوید: بر این مطلب اجماع هست، مرحوم صاحب ریاض تمایل پیدا می کند که قضاء نیز وجود ندارد, منتها در اثر وحشت از اجماع و قرار گرفتن در شذوذ، به عدم قضا فتوا نمی دهد و می گوید اگر چنین شهرتی نبود, حق همین بود که بگوئیم قضا ندارد.

ص: ۱۶۷

ولی پس از مراجعه معلوم شد که چنین شهرتی در لزوم قضا وجود ندارد که قول مقابل آن شاذ باشد، تقریباً در بیست کتاب حکم به قضا شده و در سی و شش یا سی و هفت کتاب قائل به عدم قضا هستند، مراه العقول نیز می گوید اکثر محققین قائل به عدم قضا هستند که ایشان نیز منکر قضا است، قائلان به عدم قضا بیشترند، منتها در بین قدماء اکثریت با قائلان به ثبوت قضاء است، قول به عدم قضاء شذوذ ندارد، مرحوم صدوق و مرحوم شیخ در نهایه و تهذیب و استبصار و مرحوم ابن براج در مهذب و مرحوم ابن حمزه و مرحوم قطب الدین کیدری قائل به عدم قضا شده اند و بعد مرحوم علامه در اکثر کتاب های خود قائل به عدم قضا شده است.

اینجا مطلبی ضمنی که به مطالب دیگر بدون ارتباط نیست، عرض کنم که در ریاض می گوید اگر مرحوم علامه به عدم قضا قائل شده، در مختلف که آخرین تألیفات ایشان است، به قضا تمایل پیدا کرده است. ولی این مطلب صحیح نیست, اولاً اصل این مطلب که آخرین تألیفات مرحوم علامه مختلف است، از شهید ثانی است، ایشان در رساله ای که درباره صلات جمعه نوشته، می گوید آخرین مؤلفات فقهی مرحوم علامه مختلف است. مرحوم سید بحرالعلوم نیز در فوائد خود، همین مطلب را پذیرفته، ظاهر آن این است که از شهید ثانی گرفته، اما مرحوم صاحب ریاض قید فقهی را ذکر نکرده و آخرین تألیف علامه را مختلف دانسته است. و ثانیاً، اینکه مختلف آخرین مؤلفات یا آخرین مؤلفات فقهی مرحوم علامه است، اشتباه است، فراغ از کتاب صوم مختلف که به همراه اعتکاف است، در سنه هفتصد و دو هجری است، ولی تذکره بعد از این تاریخ تألیف شده است، فراغ از اعتکاف تذکره در هفتصد و شانزده هجری است، تذکره از قبیل آخرین تألیفات مرحوم علامه است، که تا سنه هفتصد و بیست تاریخ دارد، به دلیل اینکه اینجا تذکره تمام نشده و از ظاهر بعضی از کتاب های مرحوم علامه استفاده می شود که تألیف تذکره تکمیل شده، باید تألیف آن بعد از هفتصد و بیست نیز ادامه داشته باشد، مرحوم علامه در هفتصد و بیست و شش مرحوم شده است. البته در مسأله ما فتوای علامه در تذکره هم همچون مختلف بر لزوم قضا است, پس برای تأیید نظر مثبتین قضا نباید اسم مختلف را آورد, بلکه باید مثلاً این گونه گفته شود که مرحوم علامه که در بسیاری از کتاب های خود قائل به عدم قضاء شده, بعداً در تذکره از این نظر برگشته و حکم به قضاء کرده است, به هر حال باید روایات را بررسی کنیم.

ص: ۱۶۸

در باب وجوب القضاء علی من أفطر للظلمه التی یظن معها دخول اللیل ثم بان بقاء النهار، روایتی با این سند وارد شده است «محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی بن عبید عن یونس عن أبی بصیر و سماعه» درباره این سند در رجال مفصل بحث شده که آیا روایاتی که محمد بن عیسی از یونس که مراد یونس بن عبد الرحمن است، نقل می کند، معتبر هست یا نیست، آقایان معتبر می دانند، به دلیل اینکه این بحث در کتب رجال هست، فعلاً بحث نمی کنیم، در مورد ابوبصیر هم دو ابی بصیر معروف هست؛ یکی یحیی بن ابی القاسم، ابو بصیر الاسدی است، ولی یحیی بن ابی القاسم اسحاق است که با کنیه پدر معروف است و نام وی گاه به یحیی بن القاسم تحریف شده است. دیگری لیث بن بختری مرادی است، مرحوم علامه ابو بصیر اسدی را تضعیف کرده، و بعضی نیز به همین جهت که ابی بصیر مشترک بین ضعیف و صحیح است، اکثر روایاتی را که در سند آنها ابی بصیر هست، رد کرده اند، ولی سید مهدی خوانساری در رساله ابی بصیر تحقیق مفصلی کرده که وثاقت اسدی را اثبات می کند و می گوید مراد از ابی بصیر مطلق همان اسدی ثقه است و او مهم تر از ابوبصیر مرادی نیز هست، عالی ترین تحقیق درباره ابوبصیر تحقیق ایشان است، «عن أبی عبد الله علیه السلام فی قوم صاموا شهر رمضان فغشیهم سحاب أسود عند غروب الشمس فرأوا أنه اللیل فأفطر بعضهم ثم أن السحاب انجلی فاذا الشمس، فقال علی الذی أفطر صیام ذلک الیوم، ان الله عز و جل یقول أتموا الصیام الی اللیل فمن أکل قبل أن یدخل اللیل فعلیه قضائه لانه أکل متعمداً». ظاهر بدوی این روایت این است که قطع و یا اقلاً ظن پیدا کردند، قدر مسلم «رأوا» بالاتر از شک است، شاید بتوان گفت که از این روایت استفاده می شود که قصد افطار مفطر نیست، به خاطر اینکه حضرت اختصاص به ذکر دادند و فرمودند «علی الذی أفطر صیام ذلک الیوم» از مفهوم این عبارت استفاده می شود که روزه دیگران که افطار نکردند، صحیح است، با اینکه آنها هم چه بسا قطع به دخول لیل پیدا کرده اند, لذا دیگر خود را صائم فرض نکردند.

ص: ۱۶۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲۴ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث در فرض وجود علت فی السماء در مورد افطار در صورت قطع به دخول لیل در اثر تاریکی هوا و کشف خلاف را پی می گیرند.

روایات قائلین به عدم لزوم قضا بحث سندی و دلالی دارد، در بحث سندی مرحوم صاحب جواهر می فرماید که روایات کلها صحاح، منظور روایات دال بر عدم قضا است، مرحوم آقای خوئی ایراد می کند و می فرماید خیلی تعجب است، دو روایت و به خصوص یکی از آنها مسلماً صحیح نیست.

یکی روایت ابی الصباح کنانی است، در سند این روایت حسین بن سعید از محمد بن فضیل نقل می کند، بحث در محمد بن فضیل یکی از مباحث مهم جامع الروات است که ظاهراً در این کتاب بحثی مهم تر از این وجود ندارد و سابقاً در این جهت چند جلسه بحث داشتیم، اعتقاد ایشان این است که محمد بن فضیل که حسین بن سعید از او نقل می کند مانند علی بن بابویه از قبیل انتساب به جد است که تا بابویه فاصله زیاد است، و این عنوان متحد با محمد بن قاسم بن فضیل ثقه است، و قبل از ایشان نیز این مطلب را سید مصطفی تفرشی در نقد الرجال دارد، منتها جامع الروات در این جهت بسیار تحقیق کرده که گاهی محمد بن فضیل به کار می رود و نسبت به پدر است و ثقه نیست و گاهی تلخیص است و نسبت به جد است و همان محمد بن قاسم بن فضیل ثقه است، در این جهت که راه تشخیص ملخص بودن چیست، مفصل تحقیق کرده و فهم عبارت ایشان مشکل است. ولی سابقاً بحث کرده ایم که مسمای این دو اسم یک نفر نیست و محمد بن فضیل غیر از محمد بن قاسم بن فضیل است، اما به نظر مختار محمد بن فضیل نیز ثقه است، به خاطر اینکه کتاب او را حسین بن سعید که از اجلاء است، نقل می کنند و شخصی که در کتب رجال تضعیف نشده باشد و روایات او در کتب معتبر آمده باشد و اجلائی که از ضعفاء نقل نمی کنند، کتاب او را روایت کنند و از او اکثار روایت داشته باشند، این امور علامت اعتماد به آن شخص است. روایت این است : «قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل صام ثم ظن أن الشمس قد غابت و فی السماء غیم فأفطر ثم أن السحاب انجلی فاذا الشمس لم تغب، فقال قد تم صومه و لا یقضیه».

ص: ۱۷۰

روایت دوم، روایت زید شحام است که در طریق آن ابی جمیله واقع شده، مرحوم آقای تعجب می کند که چطور مرحوم صاحب جواهر، این روایت را که ضعف ابی جمیله مورد اتفاق اصحاب است، از قبیل صحاح دانسته، ولی نظر مختار مطابق نظر وحید بهبهانی، استاد فن، این است که روایات ابی جمیله مفصل بن صالح معتبر است، معاریف و مشایخی مانند بزنطی و ابن ابی عمیر و حسن بن علی بن فضال و عبد الله بن مغیره و حسن بن محبوب که لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه از او اکثار روایت دارند و ابوجمیله شیخ این بزرگان است، سخن مرحوم آقای خوئی که می گوید ضعف ابی جمیله مورد اتفاق است ناتمام است، زیرا مرحوم شیخ طوسی که او را عنوان کرده، اصلاً درباره او قدحی ندارد، مرحوم نجاشی نیز اصلاً او را در

رجال خود عنوان نکرده، مرحوم ابن غضائری تضعیف کرده که ظاهراً مرحوم نجاشی به او اعتماد کرده، مرحوم ابن غضائری متن شناس است و در بسیاری از موارد تضعیفاتی دارد که بر خلاف نظر مشهور است، مرحوم نجاشی در ترجمه جابر جعفی می گوید: روی عنه جماعه غمز فیهم و ضعفوا, منهم عمروبن شمر و المفضل بن صالح... معنای عبارت این نیست که همه اصحاب بالتسالم همه اینها را تضعیف کرده اند، اگر چنین تسالمی بر ضعف مفضل بن صالح باشد، چگونه مرحوم شیخ متوجه آن نشده و در فهرست و رجال نیاورده، بلکه منشأ عبارت بالا از نجاشی این است که مرحوم ابن غضائری مفضل بن صالح را تضعیف کرده و در بسیاری از موارد که مرحوم نجاشی ضعفوا می گوید، منظور کسی مانند مرحوم ابن غضائری است که متن شناسی می کردند، روایت را که با مذاق خود سازگار نمی دیدند، راوی را تضعیف می کردند، در مورد ابی جمیله از قدماء کسی تضعیف نکرده و غیر از همین اشاره مرحوم نجاشی به تبع مرحوم ابن غضائری چیز دیگری نیست. روایت این است : «علی بن حسن بن فضال عن محمد بن عبد الحمید عن أبی جمیله عن زید الشحام عن أبی عبد الله علیه السلام»، علی بن حسن بن فضال فطحی اما از ثقات سطح بالا ـ است، «فی رجل صائم ظن أن اللیل قد کان دخل و أن الشمس قد غابت و کان فی السماء سحاب فأفطر ثم أن السحاب تجلی فاذا الشمس لم تغب، فقال تم صومه و لا یقضی».

روایت زراره عن أبی جعفر علیه السلام : «اذا غاب القرص»، روایت را در این جلد جامع الاحادیث نقل نکرده و در اشارات این باب می گوید در مواقیت صلات روایت زراره هست اما اینجا قسمتی از آن را نقل کرده: «وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأیته بعد ذلک وقد صلیت، أعدت الصلاه و مضی صومک و تکف عن الطعام ان کنت قد أصبت منه شیئاً». امام علیه السلام معیار را غروب قرص قرار داده اند و بعد می فرمایند اگر این غروب قرص که معیار است، به حساب خودت حاصل شد و بعد متوجه شدی که در حصول این معیار اشتباه رخ داده، بین نماز و روزه فرق وجود دارد و نماز باید اعاده شود و روزه صحیح است، «فان رأیته بعد ذلک» به معنای رؤیت شمس بعد از غروب به اعتقاد خودت است، چون رؤیت شمس بعد از غروب واقعی ناممکن است مگر به شکل رد الشمس که روشن است که مراد روایت نیست.

در روایت دیگر زراره نیز اینگونه است که و قال علیه السلام لرجل ظن ان الشمس قد غابت فأفطر ثم أبصر الشمس بعد ذلک، قال لیس علیه قضاء». مرحوم آقای خوئی تقریباً به صورت اطمینان اظهار می کند که دو روایت زراره یک روایت است و اختلاف در اثر نقل به معنا است، ولی شاهدی برای ادعاء اتحاد نیست و فاصله دو نقل روایت بسیار زیاد است و بعید است که یک روایت باشد. قائلین به عدم قضا به این روایات استدلال کرده اند.

قائلین به لزوم قضا به روایت سماعه یا سماعه و ابی بصیر استدلال کرده اند، موثقه سماعه : »قال سألته عن قوم صاموا شهر رمضان فغشیهم سحاب أسود عند غروب الشمس فظنوا أنه لیل فأفطروا»، از ذیل معلوم می شود که بعضی از آنها افطار کرده اند، «ثم أن السحاب انجلی فاذا الشمس، فقال علی الذی أفطر صیام ذلک الیوم، ان الله عز و جل یقول أتموا الصیام الی اللیل، فمن أکل قبل أن یدخل اللیل فعلیه قضائه لانه أکل متعمداً».

نقل عیاشی صریح در لزوم قضاء است و متأسفانه اصل کتاب عیاشی از بین رفته و مرسلاً به زمان حاضر رسیده، «عن أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام و ذکر نحوه و فیه عن سماعه قال (قال ظ) علی الذی أفطر القضاء».

همین روایت به طریق دیگر از سماعه و ابی بصیر نقل شده، «محمد بن عیسی بن عبید عن یونس بن عبد الرحمن عن أبی بصیر و سماعه عن أبی عبد الله علیه السلام فی قوم صاموا شهر رمضان فغشتهم سحاب أسود عند غروب الشمس فرأوا أنه اللیل فأفطر بعضهم ثم أن السحاب انجلی فاذا الشمس، فقال علی الذی أفطر صیام ذلک الیوم، ان الله عز و جل یقول أتموا الصیام الی اللیل، فمن أکل قبل أن یدخل اللیل فعلیه قضائه لانه أکل متعمداً».

مرحوم صدوق در مورد روایت سماعه گفته که سماعه واقفی است و معتبر نیست، و به ایشان اشکال کرده اند که اگر سماعه واقفی باشد، ابی بصیر واقفی نیست و روایت دیگر از هر دو نقل شده، گویا مرحوم صدوق از روایتی که مجموعاً نقل کرده اند، اطلاع نداشته است، و عرض کرده ام که درباره ابی بصیر تحقیق شده و در او حرفی نیست. آقایان دیگر که روایت سماعه و ابی بصیر را کنار گذاشته اند و گفته اند در روایتی که محمد بن عیسی از یونس بن عبد الرحمن نقل می کند، مرحوم صدوق اشکال کرده و ما باید این گونه روایات را کنار بگذاریم، ولی به فرض که ما روایت محمد بن عیسی از یونس را کنار بگذاریم, در طریق دیگر روایت سماعه محمد بن عیسی عبیدی نیست بلکه سند: محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عیسی عن سماعه است که افرادی که موثقات را حجت می دانند, باید این روایت را بپذیرند. خلاصه، این روایات مثبت و نافی قضا اشکال سندی ندارد.

امـا از نظر دلالت، در ریاض و در مسـتند و مسـتمسک مرحوم آقای حکیم در دلالت این روایت سـماعه اشـکال کرده انـد که معلوم نیست که مراد از «علی الـذی أفطر صـیام ذلـک الیوم» این باشـد که بایـد قضا کرد، ممکن است معنای آن این باشـد که روزه آن روز را تمام کند، آن روایت تفسیر عیاشـی را که مرسل بوده، نقل نکرده اند، عیاشی تصریح دارد که کسی که افطار کرده باید قضا کند.

مرحوم آقای حکیم مطلبی اضافه دارد که اگر مراد این باشـد که بایـد روزه همان روزه را تمام کند، اسـتدلال به «أتموا الصـیام الی اللیل» کاملاً و بدون هیچ مقدمه خارجیه در مورد سؤال پیاده می شود، اما اینکه فرموده اند که «علی الذی أفطر صیام ذلک الیوم»، به خاطر این است که کسی که افطار نکرده روشن است که باید آن روزه را بگیرد و احتیاجی به بیان ندارد، و در مورد کسـی که افطار کرده، جای تأمل است، حضرت می فرمایند حکم این نیز مانند دیگران است که افطار نکرده اند، کأنه روزه او صحیـح است، در بـاب مفهـوم یکی از مواردی که می گوینـد مفهوم نـدارد، این است که بقیه افراد روشن است و یـک فردی مورد تردیـد است، متکلم متعرض می شود، آنجا مفهوم نـدارد، نظیر اینکه فاسـقی وجود دارد و می گویند آن که فاسق است، بایـد احترام شود، این مفهوم نـدارد که عادل احترام نـدارد، حکم عادل روشن بوده فاسق مورد شـبهه است، می خواهد بگوید که این فـاسق اسـتثناءاًماننـد عـادل است، در این موارد وصف مفهوم نـدارد (ولو به نحو سالبه جزئیه)، مرحوم آقای حکیم می فرمایـد اگر بخواهیم حکم قضا را اثبات کنیم، باید مقدمه ای خارجی ضـمیمه شود و اسـتدلال به این شـکل باشد که در قرآن «أتموا» آمـده و با آن مخالفت کرده ایـد پس روزه باطل شـد، و ادله عامه هـم هست که صوم باطل قضا دارد، با افزودن مقدمه خـارجی نتیجه گرفته می شود و این امر خلاـف ظـاهر است، ظـاهر اسـتدلال امام علیه السـلام این است که ابتـداءاً «أتموا» را به مورد سؤال منطبق می فرماینـد، قهراً مربوط به اثبـات قضـاء نیست, پس روایت عکس مقصود نـتیجه می دهـد و از آن صـحت روزه فهمیده می شود.

ص: ۱۷۴

ایشان که می فرماید استفاده بطلان از آیه شریفه به مقدمه مطویه احتیاج دارد، بخلاف استفاده صحت ممکن است بگوئیم که استفاده بطلان متوقف به مقدمه مطویه واضحه است اما استفاده صحت متوقف به مقدمه مطویه مخفیه است، به خاطر اینکه بخواهیم «أتموا» را اینجا پیاده کنیم، اگر بگوئیم مراد از عبارت «علی الذی أفطر صیام ذلک الیوم»، لزوم قضا است, استدلال به آیه چنین می باشد برای اینکه دستور هست که باید روزه را تمام کنیم و این شخص روزه را تمام نکرده پس باید قضا کند، اینکه کسی که روزه نگرفته، باید قضا کند، مقدمه ای واضح است، اکتفا به آیه و عدم ذکر این مقدمه چندان بعید نیست، این تعبیری عرفی است، اما اگر بگوئیم می خواهد حکم به صحت کند، با اینکه این شخص عمداً خورده و خوردن به حسب مفهوم عرفی، صوم حساب نیست و در روایت «أفطر» تعبیر شده، اگر بخواهیم «أتموا» را پیاده کنیم و بگوئیم همانطور که بقیه باید تمام کنند، تو نیز باید تمام کنی، یکی از مقدمات آن این است که این خوردن ضرر ندارد و با اینکه عرفاً صائم حساب نیست، شرعاً پذیرفته شده و روزه تو هنوز صحیح است، این مقدمه مخفی خارجی است لذا استفاده صحت بیشتر خلاف ظاهر است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۲۵ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث در فرض وجود علت فی السماء در مورد افطار در صورت قطع به دخول لیل در اثر تاریکی هوا و کشف خلاف را پی می گیرند.

ص: ۱۷۵

بحث درباره دلالت روایات قضا یا عدم قضا بود، ظهور دلالت روایت سماعه بر لزوم قضا را نمی توان انکار کرد. غیر از تقریب مرحوم آقای حکیم که عرض کردم ناتمام است، ممکن است کسی برای اینکه مراد از این روایت خصوص اداء است، اینگونه تقریب کند که این روایت ظهور در قضاء ندارد و مراد این است که در همان روز روزه را تمام کند، در روایت تعبیر می فرمایند «و علیه صیام ذلک الیوم»، بر عهده بودن در قضاء این است که روزه دیگر را انجام می دهد اما در اداء، اگر اداء باشد و باطل نشده باشد، همان روز را تمام می کند، عملی مانند نماز که به قصد وجوب شروع می شود، از اول تا آخر قصد این است که ذمه که به نماز مشغول است، از این واحد ارتباطی تفریغ شود، از اول تا آخر منوی خود نماز است، و این گونه نیست که هر مقدار از عمل که انجام شد ذمه انسان نسبت به آن مقدار فارغ شود, تا کسی بگوید مراد از «و علیه صیام ذلک الیوم» خصوص جایی است که روزه را شروع نکرده باشد, بلکه تا انسان از عمل فارغ نشده کل عمل بر عهده اوست, لذا این روایت ناظر به اتمام روزه است که مادامی که شخص از روزه فارغ نشده, روزه آن روز به ذمه او است, اما کسی که روزه اش باطل شود, دیگر آن روزه بر گردنش نیست, بلکه روزه دیگری بر عهده او می آید, لذا روایت ناظر به قضا نیست.

ولی این تقریب نیز درست نیست، برای خاطر اینکه قضا با ادا مباین نیست، همان نماز در وقت که ادا بود، در خارج انجام می شود و قضا می شود، مانند کفاره نیست که مباین باشد، چه بسا وقت واجب می گذرد اما ذمه شخص به همان واجب که وقت

آن گذشته، مشغول است، در این مسأله که کسی برای انجام عملی در روزی معین اجیر شده باشد و آن را انجام ندهد، مرحوم سیـد حکم به بطلان اجاره می کنـد اما مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای نائینی و مرحوم نراقی و مرحوم آقای گلپایگانی می گویند همچنان ذمه شخص به همان عملی که برای آن اجیر شده بود و آن را در وقت مقرر انجام نداده بود، مشغول است، اگر نتوانـد خود چیزی را که در ذمه است، انجام دهـد بـدل آن را تحویل می دهد, فرموده اند اجاره باطل نمی شود تا بگویند وجه الاجاره را اجیر پس دهد، بلکه اجاره صحیح است و باید اجرت المثل و قیمت چیزی را که برای آن اجیر شده، به مستأجر که اجیر کرده، بپردازد، خود عمل را تحویل نـداده، بایـد بدل عمل را که مثل یا قیمت است، تحویل دهد. بنابراین، نمی توانیم «و علیه صـیام ذلک الیوم» را شاهـد برای این قرار دهیم که مراد قضا نیست، این روایت با روایات دیگر که فرضاً اقتضا کند که «أتموا الصـیام الی اللیل» انجام نشـده و عمل باطل است و بایـد قضا شود، منافات نـدارد، در قضا نیز همان عمل در خارج وقت انجام می شود، پس، ظهور این روایت در کلام اکثریت قدماء که می گویند صوم چنین شخصی باطل است، قابل انکار نیست.

ص: ۱۷۶

حالا- ببینیم آیا روایات صحت ظهور در صحت دارد، یکی از روایات که همه صحت سند آن را قبول دارند، روایت زراره است که بین نماز و روزه فرق گذاشته و گفته نماز قبل از وقت اعاده شود و درباره روزه فرموده اند که «مضی صومک».
برخی بر دلالت این روایت بر صحت صوم اینگونه اشکال کرده اند که یکی از معانی «مضی»، «ذهب» است، ایام ماضیه یعنی ایام گذشته، اینجا به معنای این است که روزه از دست رفته و این تعبیر با بطلان سازگار است، من عرض می کردم که اگر اینطور باشد، دیگر فرقی بین نماز و روزه نمی ماند در حالی که روایت فرق گذاشته است، مرحوم محقق اردبیلی می فرماید وجه تفکیک این است که اعاده انجام در وقت است و در نمازی که قبل از وقت خوانده شده، اینگونه است که داخل وقت اعاده و خوانده می شود، اما در روزه که باطل شده، خارج وقت انجام می شود و اعاده بر آن اطلاق نمی شود و لذا مضی تعبیر شده است، هر دو به معنای بطلان است اما به اعتبار انجام در وقت و خارج وقت، به وسیله دو تعبیر اعاده و مضی بین نماز و روزه تفکیک واقع شده است، این کلام مرحوم محقق اردبیلی بعید نیست، ولی اعاده در اصطلاح فقهاء است که با قضا تفاوت دارد، به نظر می رسد که اظهر این است که اعاده چیزی را دوباره بجا آوردن است، البته صریح در این معنا نیست و بلکه ظاهر آن این معنا است, مفاد اعاده بنابر لغت هم همین معنا است, اگر قرار شد که قضا مانند کفاره نباشد که مباین باشد و وجود ثانی از شی ء فائت است، همین اعاده به معنای لغوی در مورد قضا نیز هست، اگر مباین باشد، وجود ثانی آن نیست و وجود دیگری است، می توان تعبیر اعاده را درباره قضا بگوئیم که در اصطلاح روایات مطابق عرف عام مباین با قضا نیست، و بعید نیست که به معنای مباین نیز احیاناً اطلاق شده باشد، به نظر می رسد که اعاده به معنای وجود ثانی شی ء است و قید فی الوقت و خارج وقت ندارد و بر این اساس، به کار بردن کلمه اعاده در مورد صلاه یک نحوه ظهوری به روایت در عدم لزوم اعاده در مورد صوم می دهد, البته روایت در این معنا صریح نیست، و آن «مضی» که ایشان فرموده که معنای دیگری دارد و با بطلان نیز سازگار است، انصاف این است که با توجه به کاربرد این کلمه در روایات مانند «امضه کما هو»، این تعبیر به معنای صحت است، خلاصه در مورد وجه اختصاص اعاده به صلاه، ممکن است بگوئیم «اعاده» با لزوم قضا صوم نیز سازگار است اما ظهور «مضی» را در صحت صوم نمی توان انکار کرد بنابراین ظهور ذاتی روایت در صحت و عدم لزوم قضا را نمی توان انکار کرد, البته بحث جمع روایات بحث دیگری است. روایات دیگر مثبت صحت را که بعضی از نظر سند اشکال می کردند، به نظر مختار اشکال سندی ندارد.

جمع بین روایات این است که بعضی از روایاتی که دلیل برای صحت است، مانند روایت زید شحام و روایت دیگر زراره و ابی الصباح کنانی صریح در صحت است و بعضی مانند روایت زراره که می گوید «مضی صومک»، ظهور قریب به صحت دارد، در جمع بین این ادله، روایت سماعه را می توان به صحت حمل کرد و مراد از علیه صمام ذلک الیوم را این گونه دانست که هنوز روزه باطل نشده و همین را تمام کند، صحیح است و «أتموا الصیام الی اللیل» می گوید روزه صحیح باید تمام شود، البته روزه باطل نیز باید تمام شود اما امساک آن باید تمام شود و بقیه صوم شرعی نیست و اتمام صوم نیست، اگر صحیح باشد، به عنوان صوم شرعی تمام می شود، ظاهر آیه شریفه «أتموا الصیام الی اللیل» این است که به عنوان صوم مشروع اتمام شود، بگوئیم روایت سماعه می خواهد بگوید که روزه کسی که افطار کرده و کسی که افطار نکرده، صحیح است، اگر کسی بعداً افطار کند، افطار عمدی کرده اما قبل از آن افطار عمدی نیست، و کلمه افطر که اینجا هست، به معنای این است که شأنیت افطار دارد، به اکل افطار گفته می شود، به خاطر اینکه شأنیت ابطال روزه دارد، جمع بین ادله همین را اقتضا می کند که حکم به صحت روزه کنیم.

سؤال: با توجه به تعلیل روایت برای لزوم قضاء به «لانه اکل متعمداً» باید در این مورد هم قضا لازم باشد, چون به هر حال مکلف عمداً خورده است, هر چند فکر می کرده شب شده است.

(پاسخ استاد دام ظله) : همانطور که در طرف صبح، اگر تحقیق کند و معتقد شود که صبح نشده و غذا بخورد و کشف خلاف شود، حکم این است که روزه صحیح است و از حکم به صحت روزه استفاده می شود که آن اکل عمدی حساب نشده، در طرف شب نیز اگر عمل بر طبق ابر جایز باشد، آکل متعمد نیست.

ص: ۱۷۸

مرحوم آقای حکیم اینجا می فرمایـد در روایت مصـحح زراره عن أبی جعفر علیه السـلام که «انه قال لرجل ظن أن الشـمس قد غابت فأفطر ثم أبصر الشمس بعد ذلک، قال علیه السلام لیس علیه قضائه» از دو قرینه می فهمیم که مورد این روایت ظنی است که بتوان به آن عمل کرد، ظنی که از قول مخبر برای شـخص حاصل شـده و مخبر یا فاسق بوده یا عدل واحد بوده که مشـهور کافی نمی داننـد، یا همینطور بـدون خبر مخبر برای او ظن حاصل شـده، این ظنون داخل در مورد روایت نیست که می فرمایند «لیس علیه قضـائه»، مورد روایت ظنی است که معتبر باشـد،ماننـد اینکه برای شـخص به خـاطر ابر ظن حاصل شود، اینجا قضـا نـدارد، ایشان به دو قرینه می فرمایـد که مورد روایت صورتی است که برای جواز افطار حجت وجود داشـته باشد ؛ یکی کلمه «فـأفطر» است که به ما سـبق تفریع کرده، کأنه دلیلی پیـدا شـد و پس از آن افطار کرد، و دوم، حمل به صـحت همین مطلب را اقتضـا می کنـد، ایشـان می فرمایـد : «نعم قوله فـأفطر بالفاء الـداله علی الترتیب یصـلح أن یکون قرینه علی اراده خصوص الظن الذی یجوز التأویل علیه و لاسـیما بملاحظه أصاله الصـحه فی فعل المسـلم و حینئذ لا اطلاق للفظ فیه یؤخذ به، و المتیقن منه ما یجـوز العمـل به»، بنـابراین، مـواردی که ظلمت بـدون ابر است یـا قول مخـبر غیر معتـبر است یـا ظنون دیگری است، خـارج از مصحح زراره است.

به ایشـان عرض می شـود که دلاـلت کلمه فـاء بر ترتیب چه دلاـلتی بر حجت داشـتن مکلف بر جواز افطـار دارد؟ اگر شـخص متدین باشد و اهل تسامح نباشد، روزه خود را بی جهت افطار نمی کند، اگر چنین شخصی افطار کند، قهراً حجتی برای او پیدا شـده بوده، اما در روایت تـدین شـخص فرض نشـده است، بین حصول شـهوت و ارتکاب گناه ترتب وجود دارد اما این ترتب دلیل بر این نیست که عملی که انجام می شود، جایز است، بسـیاری از اشـخاص در مورد دخول شب مسامحه می کننـد، لذا با هر ظنی روزه خود را افطـار می کننـد, خلاـصه از فـاء اسـتفاده نمی شود که عمـل مکلف همراه با حجت شـرعی بوده است, و اصـاله الصـحه که ایشـان فرموده، در عمـل خـارجی جریـان دارد و در جـائی که نمی دانیم شـارع عمل فسـقی یا غیر فسـقی را موضوع حکم قرار داده، جریان نـدارد که بگویـد روایت فقط بیان حکم غیر فساق است، اطلاقات منزل به متدینین نیست, تا از افطار کردن آنها بفهمیم که حجتی بر افطار وجود داشته است.

ص: ۱۷۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۲۶ آبان ماه ۸۸/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث در فرض وجود علت فی السماء در مورد افطار در صورت قطع به دخول لیل در اثر تاریکی هوا و کشف خلاف را پی می گیرند.

نظر نهائی به نظر مختار این است که ممکن است اینگونه قائل شویم که اگر شخص یقین به دخول لیل پیدا کرد و افطار کرد بعد کشف خلاف شد، علاوه بر اینکه تکلیفاً معذور است، قضا نیز ندارد، و اگر یقین به دخول لیل پیدا نکند، مطلقا چه ابر و چه غیر ابر باشد، قضا دارد، از روایات نافیه قضا بیش از صحت روزه و نفی قضاء در صورت قطع استفاده نمی شود, در غیر موارد قطع دلیلی بر عدم قضا نداریم مقتضای قاعده نیز عدم اجزاء است، در باب طلوع فجر در بعضی از صور به وسیله روایات خاصه قائل به اجزاء شدیم، اما در باب غروب که بر خلاف استصحاب کسی خورده، اگر یقین پیدا کرد، استصحاب جاری نبود، آنجا از روایات خاصه استفاده می شود که مجزی است، و در مورد عدم قضاء در غیر صورت یقین دلالت این روایات روشن نیست و طبق قاعده حکم به عدم اجزاء می کنیم، و در این مسئله متفرد نیستم، مرحوم شیخ مفید و من تبعه به همین قائل هستند.

حالا برای استنباط این نظر از روایات دوباره روایات را می خوانم. یکی صحیحه زراره است که مرحوم آقای حکیم نیز روایت را مختص صورت قطع می دانند ولی من صورت قطع را به عنوان قدر متیقن می گویم، «قال قال ابو جعفر علیه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص، فان رأیته بعد ذلک و قد صلیت أعدت الصلاه و مضی صومک ....». از جهت اینکه غروب قرص با ذهاب حمره یکی است، اشکالی نیست، حکم این را که این معیار برای کسی حاصل شود و بعد کشف خلاف شود، بعد بیان می فرمایند، ممکن است مراد از «فان رأیته بعد ذلک» این باشد که بعد از اینکه مطمئن شدید که این معیار حاصل شده، نماز خواندید و افطار کردید، شمول روایت نسبت غیر صورت یقین روشن نیست، البته این را نیز نمی توان گفت که روایت ظهور در انحصار در صورت یقین دارد، بلکه دلیل بر تعمیم نداریم، ممکن است مراد روایت اعم باشد، یعنی اگر احراز وجدانی یا احراز تعبدی کردید و بعد کشف خلاف شد، و ممکن است مراد این باشد که احراز وجدانی کردید و بعد معلوم می شود که احراز وجدانی اشتباه است، روایت را هر دو جور می شود معنا کرد، به دلیل اینکه مفاد روایت روشن نیست، از این روایت نمی توانیم اجزاء در صورت غیر یقین را استفاده کنیم، مرحوم آقای حکیم نیز تقریباً به این متمایل شده که منحصر به صورت علم وجدانی است، حالا ما این را نمی گویم، خیلی روشن نیست که منحصر به علم وجدانی باشد، اما نمی توانیم دلالت بر تعمیم و اجزاء در اوسع از علم وجدانی را از روایت استفاده کنیم.

ص: ۱۸۰

روایت دیگر : «مصحح زراره عن أبی جعفر علیه السلام انه قال لرجل ظن أن الشمس قد غابت فأفطر ثم أبصر الشمس بعد ذلک، قال علیه السلام لیس علیه قضائه». ظن اصطلاحی احتمال بیش از تساوی احتمالین است که ممکن است مطابق واقع

باشـد یا نباشد، اما ظن در روایات به معنای گمان باطل است، در روایات که ظن به کار می رود، معمولاً مانند این روایت، بعد از آن مطلبی می آیـد کـه از آن معلـوم می شـود کـه ایـن گمـان مطـابق واقـع نیست, بنـابراین اسـتعمال مراد از ظن می تـواند خصوص قطع مخالف واقع باشد, لذا به این روایت نمی توانیم در غیر صورت قطع استدلال کنیم.

مصـحح کنانی : «قال سألت أبا عبـد الله علیه السـلام عن رجل صام ثم ظن أن الشـمس قـد غابت و فی السـماء غیم فأفطر ثم أن السـحاب انجلی فاذا الشـمس لم تغب، فقال قد تم صومه و لا یقضیه، و نحوه خبر زید الشحام عنه علیه السلام». این نیز همینطور است.

البته در روایت معارض نیز که روایت سـماعه بود، ظن دارد، مراد از ظن در این روایت نیز ممکن است صورت یقین باشـد، در نقل سـماعه و ابی بصـیر، «رأوا» دارد که بعیـد نیست آن نیزماننـد ظن باشد، منتها دو روایت را اینگونه جمع کردیم که ممکن است در روایت سـماعه مراد از «علیه صـیام ذلک الیوم» این باشـد که همان روز بر عهـده او هست و باید روزه آن روز را تمام کند.

مرحوم صـاحب مـدارک ادعائی کرده که اگر طریقی به علم نداشـته باشـیم، شـکی نیست که تکلیفاً افطار با ظن به دخول لیل جایز است بلا خلاف و اختلاف در حکم وضـعی اجزاء است، معمولاً در صورتی که ابر باشـد، طریق برای علم وجود ندارد، با بودن ابر معمولاً امکان تحقیق خارجی نبوده است.

مرحوم صاحب ذخیره با اینکه معمولاً ـ تابع ایشان است، این ادعا را قبول نکرده و دیگران نیز با مرحوم صاحب ذخیره موافق هستند.

حالاـ بعضی از عبائر را می خوانم، اولین کسی که نظر او مطرح است و عده دیگری نیز با او موافقت کرده اند، مرحوم شیخ مفید در مقنعه است، می فرماید : «من ظن أن الشمس قد غابت لعارض من الغیم أو غیر ذلک فأفطر ثم تبین له أنها لم تکن غابت فی تلک الحال وجب علیه القضاء لانه انتقل عن یقین فی النهار الی ظن فی اللیل» مراد از ظن در این عبارت ظن اصطلاحی است، «فخرج عن الفرض» باید الی الشک باشد، «و ذلک تفریط منه فی الفرض الذی هو لله تعالی»، حکم کرده که مکلف حق افطار نداشته لذا اجزائی نیست و فرض ابری بودن هوا است که معمولاً امکان تحقیق خارجی نیست.

معتبر مسأله را عنوان کرده و اقوال مختلف را نقل کرده و می گوید مطلب مقنعه صحیح است، منتهی و تحریر نیز همینطور است، از عبارت این کتب استفاده می شود که به دلیل یقین سابق باید یقین لاحق پیدا کند تا مصحح اجزاء بیاید و در غیر صورت یقین اگر افطار کند تفریط کردن و اجزائی نیست.

خلاصه عدم صحت صوم در صورت افطار بدون یقین به دخول لیل را شیخ مفید در مقنعه و عده ای دیگر قائلند و فقه جدیدی نیست.

سؤال: آیا اگر به استناد حجت شرعی همچون بینه به دخول لیل افطار کرده باشد بعد کشف خلاف شود مجزی نیست.

پاسخ استاد دام ظله: از روایات تنها اجزاء در صورت یقین و اطمینان که حجت عرفی است استفاده می شود, ولی در صورت قیام حجت شرعی, افطار تکلیفاً جایز است, ولی در صورت کشف خلاف دلیلی بر اجزاء نداریم, لذا طبق قاعده حکم به عدم اجزاء می کنیم.

ص: ۱۸۲

در عروه سه مرحله برای افطار به گمان دخول لیل ذکر شده بود ؛ یکی تقلیداً للغیر و دوم ظن بدون علت سماوی و سوم ظن با علت سماوی بود، در دو مرحله اول و دوم حکم به عدم اجزاء و در مرحله سوم حکم به اجزاء شده بود، اما اینطور که من عرض کردم، در غیر صورت یقین عدم اجزاء است.

حالا اقوال در مسئله را در هر سه مرحله نقل کنم، به خاطر اینکه دانستن اقوال در قوت و ضعف احتمالات مؤثر است. کسانی که در باب تقلید قائل به قضا شده اند، البته همه، مرحله تقلید را عنوان نکرده اند اما بسیاری عنوان کرده اند و قائل به قضا شده اند، اصل تعبیرات اینها دو گونه تعبیر است ؛ یکی این است که کلمه تقلید به کار برده اند که اشخاص بر اساس گفته دیگری افطار کرده اند، اکثر تعبیرات کسانی که حکم به قضا کرده اند با این تعبیر است، روشن نیست که مراد از تقلید، مطلق تبعیت است یا تبعیت موجب ظن.

این عبارت مقداری اجمال دارد، در تعبیر دوم، کلمه تقلید نیست بلکه می گویند برای اخبار مخبر خورده اند، این عبارت همه اقسام شک و ظن و یقین را شامل است، در مختصر نافع مرحوم محقق و منتهی و تحریر مرحوم علامه و ریاض تعبیر «أخلد الیه» آمده است یعنی رکن الیه و اعتمد علیه، شهید اول در لمعه می گوید مخبری خبر داده، مرحوم ابن فهد در محرر می گوید که برای اخبار دیگری این کار را کرد، این تعابیر همه اقسام شک و ظن و یقین را شامل است. این دو تعبیر اصل تعبیرات کسانی است که حکم به قضا کرده اند، اما تعبیرات آنها بیش از این است در این مسأله نه قول وجود دارد؛ قول اول این است که گفته اند اگر قدرت بر مراعات داشت، ولی تقلیداً للغیر (حالا مراد از تقلید به هر معنایی باشد) یا به اعتماد اخبار مخبر افطار کند این کار قضا دارد، در الجمل و العقود و اقتصاد و مبسوط مرحوم شیخ طوسی و سرائر مرحوم ابن ادریس و منتهی و تحریر مرحوم علامه و معالم الدین مرحوم محمد بن شجاع قطان و مدارک و مرآه العقول و ریاض، این قول اختیار شده است, در ریاض اخبار عدلین را گفته و ظاهراً در صورت یقین نیز می گوید اجزاء نیست. در قول دوم، قید «مع القدره علی مراعاته» را ذکر نکرده اند، گفته اند اگر تقلیداً یا به اخبار دیگری افطار کنند قضا دارد، بنابر این تعبیر موارد قضا اوسع است، شرایع و نافع، و قواعد و تبصره و ارشاد مرحوم علامه، و لمعه، و محرر ابن فهد و مجمع الفائده مرحوم محقق اردبیلی اینگونه گفته اند، مرحوم اردبیلی می گوید در صورت یقین به دخول لیل نیز اجزاء نیست. قول سوم قول مرحوم محقق کرکی در جامع المقاصد است که قید قدرت بر مراعات را ذکر نکرده اما می گوید در صورت افطار یا اخبار عدلین اجزاء هست و در صورت افطار به قول عدل واحد و فاسق اجزاء نیست، فقط اخبار عدلین را از قضا استثنا کرده است. قول چهارم، مرحوم صاحب حدائق افطار به اعتماد اخبار عدلین و اخبار عدل واحد را از قضاء استثنا کرده است. قول پنجم قول شهید ثانی در حاشیه ارشاد و در مسالک است که افطار به اعتماد اخبار عدلین را از قضا استثنا کرده و افطار به اعتماد اخبار عدل واحد را نیز در صورتی که قدرت بر مراعات نباشد، مستثنی می داند. قول ششم قول مرحوم شیخ بهائی در اثنی عشریات است که افطار با اخبار عدلین و ظن به هر وسیله ای که حاصل شود، از قضا استثنا است، می گوید : «لا شیء علی الظان الغروب فیظهر خلافه و لا علی المعوّل علیه أو فی عدم الاصباح علی عدلین و ان أمکنه العلم». ادامه مطلب را در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۳۰ آبان ماه ۸۸/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، فرع شک در طلوع فجر و فرع شک در تقدم و تأخر اکل و طلوع فجر را مورد بررسی قرار می دهند.

دیگر عبارت های فقهاء در مسئله را اینجا نمی خوانم و بعداً ضمیمه جزوه می شود، الان مسئله بعدی را بررسی می کنیم.

«اذا أکل أو شرب مثلاً مع الشک فی طلوع الفجر و لم یتبین أحد الامرین لم یکن علیه شی ء، نعم لو شهد عدلان بالطلوع معذلک تناول المفطر وجب علیه القضاء بل الکفاره ایضاً، و لو شهد عدل واحد بذلک فکذلک علی الاحوط». درباره اعتبار شهادت عدلین روایات هست فقط بعضی موارد مانند اثبات زنا استثنا شده که عدلین کافی نیست، ایشان در اینجا در مورد شهادت عدل واحد به طلوع فجر نیز احتیاط می کند که مانند شهادت عدلین است.

مرحوم آقای خوئی اینطور بحث می کند که در شک در طلوع فجر ادله متعدد بر جواز مفطرات هست، یکی این است که آیه قرآن می گوید ارتکاب مفطرات در شب اشکالی ندارد و با استصحاب شب حکم به جواز می شود، و دوم این است که آیه شریفه «کلوا و اشربوا حتی یتبین» دلالت دارد که مادامی که طلوع فجر برای مکلف تبین پیدا نکرده، اکل و شرب جایز است، تبین به نحو طریقیت اخذ شده اما به نحو طریقیت محض نیست که حکم به واقع تعلق گرفته باشد بلکه نفس الطریق موضوع است و مراد هر چیزی است که مثبت است, لذا در جایی که طلوع فجر تبین نیافته, جواز اکل و شرب ثابت است.

ص: ۱۸۴

در ذهنم هست که در ذخیره یا جائی دیگر به تمسک به آیه شریفه «کلوا و اشربوا حتی یتبین» برای جواز در صورت شک اشکال کرده اند، گمان می کنم که وجه اشکال این است که آیا آیه شریفه فقط ناظر به مقام ثبوت است یا ناظر به مقام اثبات نیز هست؟ اگر ناظر به مقام ثبوت باشد، مسئله شک که مورد بحث است، از آن استفاده نمی شود، مسئله طلوع فجر نظیر چای دو رنگ است که در آن دو رنگ چای از هم جدا است، طبق این معنا هنگامی که روشنی در آسمان پیدا می شود و خیط ابیض از اسود جدا شد طلوع فجر است، این معنائی ثبوتی است و به این معنا است که در مقام واقع روشنی به جائی می رسد که تمایزی از تاریکی پیدا کند، بنابراین آیه شریفه ناظر به صورت شک در طلوع فجر نیست.

سؤال: آیا با توجه به کلمه «لکم» در آیه شریفه, نمی توان آیه را ناظر به مقام اثبات دانست؟

پاسخ استاد ــ دام ظله ــ : بنابر معنایی که احتمال دادیم, مراد آیه این است که وقتی تمایز بین خیط ابیض و خیط اسود به گونه ای باشد که برای نوع مکلفان قابل تشخیص باشد, فجر طلوع کرده است, و این معیار, معیاری ثبوتی است و به مقام اثبات کاری ندارد.

حال بعداً باید ببینیم که آیا می توان شاهدی بر نفی این احتمال در تفسیر آیه پیدا کرد.

استدلال سوم مرحوم آقای خوئی این است که در صحیحه حلبی هست که بلال که اذان می گفت، حضرت فرمودند که به اذان ابن ام مکتوم اکتفا نکنید، زیرا آن مشکوک است، اذان قطعی و یقینی، اذان بلال است، به اذان بلال اکتفا کنید، از این روایت نیز استفاده می شود که اکل و شرب عند الشک جایز است.

ص: ۱۸۵

ولی این استدلال نیز محل اشکال است، به خاطر اینکه حضرت اذان بلال را اثباتاً و نفیاً اماره قرار داده اند، می فرمایند بلال کاملاً وقت را تشخیص می دهد و هنگامی که اذان می گوید، اول وقت است و قبل از آن اول وقت نیست. ممکن است گفته شود که اینطور نیست که یقین باشد که اذان بلال دقیقاً در هنگام طلوع فجر انجام می شده و مثلاً یک دقیقه قبل از اذان بلال انسان شک نکند که آیا طلوع فجر شده است, بنابراین اگر در آن وقت که هنوز اذان گفته نشده، شک شود، اجازه اکل و شرب داده شود. ولی این استدلال نیز درست نیست، برای خاطر اینکه در امارات چه بسا بعضی مصادیق فی الجمله جنبه اماریت ندارد، نوع را حساب می کنند و اماری را جعل می کنند اگر اذان از طلوع فجر واقعی تأخیری شده باشد، بیش از حداکثر و یک دقیقه _ مثلاً _ نیست، لذا شارع اذان بلال را اماره قرار داده و تا وقتی که اذان بلال شروع شود، اکل و شرب جایز است، از این روایت استفاده نمی شود که هر مقدار شک در طلوع فجر باشد کافی است ممکن است تخلف از واقع در مورد اذان بلال بسیار اندک باشد لذا شارع آن را کالعدم قرار داده, به طور کلی در قوانین برای این که قابل اجراء باشد باید در موارد اندک تسامح روا داشته باشد. خلاصه مفاد این روایت شبیه مفاد استصحاب نیست که هر مقدار شک در طلوع فجر باشد, اکل و شرب را مجاز می گرداند, بلکه چه بسا فقط تخلف های اندک از واقع مورد تسامح شارع قرار گرفته باشد.

ص: ۱۸۶

بعد مرحوم آقای خوئی فرع دیگری که در عروه نیست، عنوان می کند و می فرماید اگر شخص غفلت کرده بود و خورده بود و بعد در تقدم و تأخر اکل و طلوع فجر شک کند، این فرع از قبیل شک در تقدیم و تأخیر دو امر حادث است که در این مورد یک نظر این است که باید معلوم و مجهول التاریخ را در نظر گرفت و در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست، مرحوم شیخ انصاری و بسیاری دیگر به این نظر قائل هستند، اما نظر مرحوم آقای خوئی این است که در معلوم التاریخ نیز استصحاب جاری است و بین دو اصل تعارض واقع می شود و باید به اصل محکوم که با بودن اینها جاری نیست، مراجعه شود، ایشان می فرماید درست است که مثلاً می دانیم زید در ظهر جمعه فوت کرده اما زمان فوت زید از نظر مقایسه با عمرو مشکوک است، با این تعبیر می گوئیم که ما می دانیم که زید مثلاً ده ساعت قبل از وفات عمرو حیات داشته و شک می کنیم، آیا تا ساعتی که عمرو فوت کرده، حیات داشته یا نداشته، استصحاب جاری می کنیم، در مورد وفات زید به عنوان ساعت اول و دوم روز جمعه نمی توانیم استصحاب جاری کنیم، زیرا مشخص است که زید ظهر جمعه فوت کرده، اما زمان وفات زید با مقایسه با عمرو مشکوک است، حیات زید در مقایسه با وفات عمرو موضوع اثر است چون موضوع ارث حیات زید در هنگام وفات عمرو است، وارثیت وفات عمرو از آثار حیات زید در ساعت اول و دوم روز جمعه نیست تا بگوئید در آن ساعت حیات یا ممات زید مشخص است و استصحاب جا ندارد لذا ما می گوئیم مقداری قبل از مرگ عمرو قطعاً زید زنده بوده و در ساعت مرگ عمرو در حیات زید شک می کنیم و حیات زید را تا زمان مرگ عمرو استصحاب می کنیم و قهراً تعارض اصلین می شود، یکی استصحاب بقاء حیات زید تا وقت مرگ عمرو، و دیگری استصحاب بقاء حیات عمرو تا وقت مرگ زید است، هر دو استصحاب جاری می شود، ایشان بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ قائل نیست، ولی به نظر مختار حق با شیخ است.

مرحوم آقای خویی در بحث ما می فرماید: در جایی که ساعت فجر معلوم است و ساعت اکل مجهول, چون در جریان استصحاب بین معلوم التاریخ و مجهول التاریخ فرقی نیست, در هر دو حادثه استصحاب عدم جاری می شود, و این دو استصحاب با هم تعارض پیدا می کند, لذا به اصل محکوم باید رجوع شود که اصاله البرائه نسبت به لزوم قضا است, نمی دانیم که آیا قضا واجب هست یا نیست، اصل اقتضا می کند که قضا واجب نشده، به خاطر اینکه قضاء تکلیف جدید است؛ بحثی در اصول مطرح است که آیا قضاء به امر جدید است یا به همان امر اول, به نظر می رسد که اختلاف در این بحث در این نیست که اگر یک امر صلّ فی الوقت وارد شود این امر دو دلالت داشته و هم بر لزوم انجام صلاه در وقت و لزوم قضا در خارج وقت (بر فرض فوت در وقت) دلالت داشته باشد, بلکه این جمله یک دلالت بیشتر ندارد و اگر کسی به دو دلالت قائل شود سخن بسیار ضعیف گفته است, بلکه مراد از نزاع این است که وقتی ما دلیل بر لزوم قضا در خارج وقت داشتیم, آیا این دلیل کاشف می شود که ثبوتاً شارع دو مطلوب داشته، یک مطلوب کلی که وقت و غیر وقت در آن مطرح نیست و یک مطلوب مخصوص به وقت است آیا بعد از ورود دلیل خاص بر قضا، کشف می کنیم دو امر در وقت بوده یا یک امر بوده و یک امر نیز بعداً احداث می شود؟ گاهی نذر می کنم که در این ماه یک روزه بگیرم، این نذر نسبت به سی روز این ماه یکسان است، بعد نذر می کنم که همین را که نذر کرده بودم در روزه جمعه انجام دهم, در اینجا ناذر دو مطلوب دارد، یک مطلوب مقید به جمعه است و یک مطلوب اوسع از جمعه است و تمام ماه است، نظیر این مطلب در امر به قضاء وجود دارد که آیا در موارد قضاء, در وقت دو امر وجود داشته است, اگر قائل به دو امر و دو مطلب شویم, چنانچه در وقت امر را انجام بدهد هر دو امر ساقط است، و اگر در وقت انجام نداد، امر مقید به وقت به خاطر عصیان ساقط شده اما امر مطلق باقی است، اگر در خارج وقت شک کند که آیا در وقت انجام داده، امر مقید به وقت قطعاً ساقط شده و امر مطلق را نمی دانیم که ساقط شده یا نشده، در امر به طبیعت کلی استصحاب جاری می کنیم و لزوم قضا را نتیجه می گیریم. این مطلب بنابراین مبنا است که ما در

وقت دو امر داشته باشیم که البته اگر در وقت انجام شود هر دو امر با یک عمل انجام شده و امتثال دو امر با هم تداخل می کند. و اگر قائل شدیم که در وقت دو امر نیست و امر جدید بعد از فوت در وقت احداث می شود که نظر اکثر این است که قضا به امر جدید است، امر اول در اثر عصیان از بین رفته و احداث امر دوم مشکوک است، اگر در وقت مأمور به را نیاورده باشد، امر دوم حادث شده و اگر آورده باشد، حادث نشده و احداث آن مشکوک است و اصلی نیز نداریم که موضوع امر دوم را اثبات کند. البته در توضیح این امر مطلبی می گویند که فقط اهل علم می فهمند و در هیچ عرف متعارفی قابل فهم نیست، می گویند: موضوع لزوم قضاء فوت است و با استصحاب عدم اتیان در وقت، فوت اثبات نمی شود استصحاب نیاوردن مأمور به را در وقت اثبات می کند, اگر بخواهیم با این استصحاب فوت را ثابت کنیم اصل مثبت است, چون عدم اتیان در وقت ملازم فوت است نه خود فوت. لذا استصحاب جاری نیست و شک در قضاء شک در تکلیف جدید هست و مقتضای اصل برائت است، اینطور مدعی هستند. اما برای من روشن نیست که چطور استصحاب جاری نیست، فوت, نبود شیء ذی صلاح است, به نبودن شیءی که اصلاً مصلحت نداشته باشد، فوت نمی گویند، بلکه اگر امر ذی صلاح همچون نماز, تحقق پیدا نکند همین عدم تحقق فوت است و عرف مفهوم دیگری غیر از این برای فوت نمی فهمند، چه معنای دقیق دیگری غیر از این برای فوت هست، که ملازم با عدم اتیان است.

به نظر می رسد که در جریان استصحاب اشکالی نیست، منتها بعید نیست که از روایات عدم اعتناء به شک بعد از وقت استفاده کنیم که عدم اعتناء به شک بعد از وقت اختصاص به نماز ندارد، می گوید «و قد دخل الحائل» اگر وقت گذشت، دیگر نباید به شک اعتنا کنید، این لحن اختصاص به نماز ندارد، بعید نیست که از آن روایات استظهار عموم کنیم و از باب قاعده عدم اعتناء به شک بعد از وقت حکم به اجزاء کنیم، استصحاب بر اصل برائت مقدم است و قاعده عدم اعتناء شک بعد از وقت بر استصحاب مقدم است.

در نتیجه در جایی که پس از وقت شک کنیم که آیا اکل مقدم بر طلوع فجر بوده یا طلوع فجر مقدم بر آن, در صورت تعارض استصحاب عدم نسبت به این دو حادث حکم عدم قضا را بار کنیم. البته این مطلب در همه فروض مسأله نیست و تنها در صورتی است که شک ما بعد از وقت باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، فرع شک در طلوع فجر را پی می گیرند.

عرض شد که برخی به استدلال به آیه شریفه «حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر» برای جواز اکل در صورت عدم یقین اشکال کرده اند و برای این اشکال نیز تقریبی بیان شد.

ولی با مراجعه به روایات شاید آن تقریب درست نباشد، حالا روایات را می خوانیم، ممکن است از این روایات همین مطلب مشتهر استفاده شود که برای اینکه عند الشک می توان مفطرات را انجام داد، به این آیه استدلال شده است، بعضی از این روایات کاملاً ناظر به آیه است و بعضی ناظر نیست اما حکم مسئله را بیان می کند.

ص: ۱۸۸

مرحوم آقای حکیم برای جواز اکل به بعضی از روایات استدلال کرده، ولی استدلال به آنها مشکل است و بلکه به نظر می رسد که شاید شاهد برای عکس مختار ایشان باشد، یکی روایت اسحاق بن عمار است، «قال قلت لابی عبد الله علیه السلام آکل فی شهر رمضان باللیل حتی أشک قال کل حتی لا تشک». ایشان فرموده که اسحاق بن عمار می گوید که احتیاط می کنم و حضرت فرموده اند که احتیاط لازم نیست و تا هنگامی که به روز شدن شکی نداشته باشی، بخور، ایشان از این روایت جواز اکل را استفاده کرده و حد آن یقین به خلاف است که نمی توان خورد. ولی روشن نیست که مراد این باشد بلکه احتمال بیشتر در عکس این است، حالا روایت قبلی را نقل کنم و بعد درباره این روایت صحبت می کنیم.

«تفسیر عیاشی عن سعد عن بعض أصحابه عنهما علیهما السلام فی رجل تسحر و هو شاك فی الفجر، قال لا بأس، کلوا و اشربوا حتی یتبن لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر، و أری أن یستظهر فی رمضان و یتسحر قبل ذلک». به دلیل اینکه این

روایت مرسله است، نمی توانیم به آن اکتفا کنیم، گاهی معنای استظهار را متوجه نمی شوند، ایام استظهار که در باب حیض هست، گمان می شود که مراد از استظهار این است که از بعضی از متروکات مربوط به صائم اجتناب شود تا معلوم شود که خون بعد از ایام عادت، از ده روز نیز می گذرد تا بعد از عادت استحاضه باشد، یا در عشره قطع می شود تا عادت و بعد از آن حیض باشد، شاید بسیاری معنای استظهار را این می دانند که حائض همینطور صبر کند حتی یظهر الامر، ولی مراد از استظهار این معنا نیست بلکه مراد احتیاط است، در بحث حیض به دلیل اینکه معلوم نیست که عبادت جایز هست یا نیست (با توجه به حرمت ذاتی عبادت بر حائض بنابر قول مختار) شارع احتیاط نسبی را در رعایت احتمال حائض بودن دانسته است که لازمه آن ترک عبادت است, شخص که نمی داند شارع دستور به نماز داده یا نداده، نماز نخواندن مطابق احتیاط است. حالا اینجا حضرت می فرمایند کسی که شک دارد که طلوع فجر شده یا نشده، لا بأس که بخورد اما در ماه مبارک رمضان مناسب می دانم که شخص احتیاط کند و از خوردن مقداری زودتر درست بکشد تا مطمئن باشد که خوردن در روز واقع نشده است.

ص: ۱۸۹

حالا ـ روایت بعدی را که روایت اسحاق بن عمار است و آن را خواندم، می توانیم اینگونه معنا کنیم که می گوید من می خورم تا وقتی که شک می کنم که اکلی که انجام دادم، اکل ماه رمضانی هست یا نیست و حضرت می فرمایند این کار را نکن، تا زمانی بخور که یقین پیدا کنی که خلاف وظیفه انجام ندادی، گاهی ما بعد حتی داخل در حکم و گاهی خارج از حکم است، سائل می گوید حتی تا موقعی که شک می کنم، می خورم، حضرت می فرمایند تا زمانی بخور که به حد شک نرسد، تا یقین پیدا کنی که خلافی انجام ندادی، این احتمال هست که این روایت نیز همان مطلب روایت تفسیر عیاشی را بگوید که حضرت می خواهند بفرمایند که مناسب این است که این کار انجام نشود.

روایت فقیه : «سئل رجل الصادق علیه السلام فقال انی آکل و أنا أشک فی الفجر فقال کل حتی لا تشک». تمسک به این روایاتی که مرحوم آقای حکیم استدلال کرده، مشکل است.

ولی روایات دیگری هست که بعضی معتبر و بعضی مرسل مؤید روایات معتبر است و دلالت می کند که می توان عند الشک خورد، روایت من لا یحضره الفقیه : «قال علیه السلام مطلق لک الطعام و الشراب الی أن تستیقن طلوع الفجر»، اما قبل از آن که یقین ندارد، خوردن اشکال ندارد.

هدایه مرحوم صدوق : «قال الصادق علیه السلام مطلق للرجل أن یأکل و یشرب حتی یستیقن طلوع الفجر فاذا طلع الفجر حرم الاکل و الشرب و وجبت الصلاه»، ذیل را به دو گونه می توان معنا کرد ؛ یکی این است که به قرینه صدر در ذیل تصرف کنیم و بگوئیم صدراً و ذیلاً حکم ظاهری را می گوید، به ملاحظه «حتی یستیقن» که اول تعبیر شده، مراد از «اذا طلع الفجر» نیز طلوع فجر به طور یقین باشد، و دوم این است که صدر، حکم ظاهری و ذیل، حکم واقعی را بیان می کند، می گوید تا یقین پیدا کنی، جایز است، اما حکم واقعی که مناسب است احتیاط شود تا قضا نداشته باشد، دائر مدار خود طلوع فجر است، این روایات مرسل است که در جامع الاحادیث، ابواب فرض الصوم و فضله، باب ۱۹ آمده است.

اما روایات معتبر، در جامع الاحادیث، ابواب فرض الصوم و فضله، باب ۲۰، روایت سماعه بن مهران : «قال سألته عن رجلین قاما فنظرا الی الفجر فقال أحدهما هو ذا و قال الاخر ما أری شیئاً، قال فلیأکل الذی لم یتبین له الفجر و لیشرب و قد حرم الاکل علی الذی زعم أنه رأی الفجر، ان الله تعالی یقول و کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم أتموا الصیام الی اللیل».

تفسیر عیاشی همین روایت را از ابی بصیر نقل کرده است : «عن أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجلین قاما، و ذکر نحوه». از این تعبیر معلوم می شود که «حتی یتبین لکم» به این معنا نیست که ظهور نور به حدی برسد که معمول اشخاص بتوانند ببینند تا بگوئیم معنائی ثبوتی است و اثباتی نیست، بلکه حکم جواز اکل و شرب حکم انحلالی است برای فرد فرد جواز تا یقین به فجر وجود دارد و هر کس برای وی تبین پیدا شود، باید از خوردن دست بکشد و برای هر کس تبین پیدا نشود، مجاز در خوردن است، این روایت شاهد بر این است که حکم جواز اکل و شرب انحلالی است و عند الشک در طلوع فجر می توان خورد.

فقه الرضا : «و لو أن رجلین نظرا فقال أحدهما هذا الفجر قد طلع و قال الاخر ما طلع الفجر بعد، فحل السحر للذی لم یر أنه طلع و حرم علی الذی یراه أنه طلع». حالا غیر از سند، دلالت این روایت نیز مشکل است.

دعـائم : «عن أبی عبـد الله علیه السـلام أنه قـال فان قام رجلان فقال أحـدهما هـذا الفجر، قـد طلع و قال الاخر ما أری شـیئاً طلع بعینی، و هما معاً من أهل العلم و المعرفه بطلوع الفجر و النظر و صـحه البصر، قال علیه السلام فللذی لم یستبن الفجر له أن یأکل و یشـرب حتی یتبینه و علی الـذی یتبینه أن یمسـک عن الطعـام و الشـراب لان الله عز و جل یقول کلوا و اشـربوا حتی یتبن لکم الخیـط الا بیض من الخیط الاسود من الفجر، و أما ان کان أحـدهما أعلم و أحـد نظراً من الاخر فعلی الـذی هو دونه فی النظر و العلم أن یقتـدی به». احتمال قوی هست که ذیل، کلام صاحب دعائم الاسـلام باشد و احتمال نیز هست که تعبیر «و هما معاً من أهل العلم و المعرفه بطلوع الفجر و النظر و صـحه البصـر» نیز کلام صاحب دعائم الاسـلام باشـد، به خاطر اینکه کتاب فتوائی او است که کلام خود را با تعبیر روایات ممزوج می کند، این تعابیر شبیه به تعابیر روایات مأثوره نیست.

خلاصه، روایت سـماعه که مؤید به روایت ابی بصیر است، دلالت بر انحلال حکم جواز اکل دارد و تبین هر شخص برای خود او معیار است، اما در این دلالت نیز شـبهه ای دارم، و آن این است که ممکن است کسـی بگویـد که فجر که می خواهـد دیده شود و انفجـار نور می شود، انفجار نور تـدریجی الحصول است، تبین و ظهور قابل تشـکیک است و از ضـعف به سوی شـدت است، ممکن است بگوئیم که این حکم انحلالی است و ناظر به حکم واقعی است، عبارت از این است که در عرض چنـد ثانیه یا یک دقیقه به حسب اختلاف ضـعف و قوت و مسـلح و غیر مسـلح بودن چشم، انفجارها متـدرجاً وجود پیدا می کند، ممکن است در اینجـا بگوییم هر مکلف حکم واقعی خـاص به خود دارد، کسـی که چشم ضـعیف تر دارد و لـذا فجر را ندیـده حکم واقعی او جـواز اکـل است و کشـف خلاـف نیز نـدارد، و شـخص دیگری که چشم قوی تری دارد و فجر را دیـده، بایـد کمی زودتر از غـذا دست بکشـد، بنابراین احتمال روایت این مورد را شامل نیست که هوا ابری است و اگر ابر نباشد، چشم می بیند، مشـکل است که ثـابت کنیم این روایت حکم ظاهری را متعرض است و مفاد استصـحاب را اثبات می کنـد، بلکه ممکن اسـت بخواهـد حکم واقعی را اثبـات کنـد و حکم واقعی نسـبت به افراد کمی تفاوت داشـته باشـد، نظیر اینکه حکم واقعی شـهرهای مختلف با کمی اختلاف متفاوت است و بعضـی مناطق باید مثلاً یک دقیقه بیشتر روزه بگیرند، اینجا نیز بگوئیم حکم واقعی به این شـکل انحلاـل پیـدا کنـد و حکم واقعی هـا تفاوت کنـد، خلاصه این تأمل از نظر روایت و آیه به نظر می رسـد، لـذا حکم صورت شک باید با استصحاب و ادله دیگر اثبات شود.

ص: ۱۹۲

حالا اگر در دلالت این آیه شبهه داشته باشیم، بحث دیگر مسئله استصحاب است، هوا ابر است و معلوم نیست که وقت شده یا نشده، معمولاً ـ می گویند بقاء لیل را استصحاب می کنیم و جواز اکل را نتیجه می گیریم، و در روز نیز استصحاب بقاء نهار عدم جواز اکل را نتیجه می دهد.

مرحوم شیخ انصاری در فرائد به این استصحاب اشکال کرده و فرموده استصحاب بقاء نهار یا بقاء لیل مثبت است، حالا شاید ایشان فقط نهار را ذکر کرده باشد اما ذکر نهار از باب مثال است. برای روشن شدن اشکال به این بحث توجه کنید اگر در آبی که ساعتی قبل کر بوده و الان احتمال کم شدن آن هست، بخواهیم متنجسی را بشوئیم، آیا می توانیم استصحاب بقاء کریت کنیم و لباس را در آن بشوئیم؟ معمولاً ـ می گویند دو گونه استصحاب هست که فقط از یکی از آنها کریت به اثبات می رسد، یکی استصحاب به شکل کان تامه است که اصل وجود را متعرض است و اینگونه نیست که بعد از وجود مفروض، بعضی از خصوصیات دیگر را متعرض باشد، به این شکل که بگوئیم قبلاً کری موجود بود و الان معلوم نیست که از بین رفته یا نرفته، استصحاب بقاء کر موجود سابقاً را می کنیم, این استصحاب, استصحاب مفاد کان تامه است، با این استصحاب نمی توانیم بگوئیم که پس، این آب کر است و لباسی که در این آب شسته شود، پاک است، این اصل مثبت است و استصحاب به مفاد کان تامه, کریت این آب را نمی تواند اثبات کند. دوم، استصحاب کریت به مفاد کان ناقصه است که با آن حکم به طهارت لباس مغسول در این آب می شود، به این نحو که بگوئیم این آب کر بود الان هم با استصحاب کر است، آب را موضوع قرار دهیم و کر بودن را محمول قرار دهیم، قهراً حکم شرعی آب کر نیز این است که با آن لباس متنجس پاک می شود. در بحث ما نیز مرحوم شیخ می فرماید: اگر بخواهیم استصحاب مفاد کان ناقصه را جاری کنیم, قطعه مشکوک از زمان, حالت سابقه ندارد, اگر بخواهیم استصحاب به مفاد کان تامه اجرا کنیم و بگوییم قبلاً روز موجود بود, با استصحاب حکم می کنیم که الان نیز روز موجود است و بخواهیم با آن مفاد کان ناقصه را اثبات کنیم و بگوییم, پس الان نهار است, این اصل مثبت است و حجت نیست, مثل این که بخواهیم با استصحاب وجود کر در حوض, کریت آب موجود را اثبات کنیم, در بحث ما موضوع اثر مفاد کان ناقصه است, باید ثابت شود که الان روز است تا اکل حرام باشد, ما با استصحاب نمی توانیم این موضوع را اثبات کنیم چون یا مشکوک ما حالت سابقه ندارد یا اصل مثبت است, لذا مرحوم شیخ اصل موضوعی (استصحاب بقاء لیل و نهار) را انکار کرده و اصل حکمی را جاری می کند, به این شکل که قبلاً ـ امساک صومی واجب بود الان نیز امساک صومی واجب است.

مرحوم آقای حکیم می فرماید که اصلاً ظرفیت زمان برای فعل شخص به معنای حقیقی درست نیست، پس، اگر گفتند که در ماه مبارک رمضان کاری را انجام دهید، زمان علی نحو الحقیقه نمی تواند ظرف قرار بگیرد و مراد ظرفیت مجازی است و کنایه از اقتران وجودی است، و در اینجا می گوئیم لیل یا نهار بالاصل ادامه پیدا کرده و وجود خارجی پیدا کرده و اکل نیز بالوجدان وجود پیدا کرده، این دو مقترن شده و نفس اقتران موضوع حکم است و به نحو توصیف نیست که یکی از اینها صفت خاصی بردارد تا بگوئید چنین صفتی با استصحاب اثبات نمی شود, مرحوم آقای خوئی نیز این را پذیرفته است.

ولی انصاف این است که این راه حل درستی نیست، ایشان لیل و نهار را به حرکت شمس تفسیر کرده، در حالی که حرکت شمس زمانی است و لیل و نهار قطعه من الزمان است و زمانی نیست، حرکت شمس ظرف برای فعل شخص نیست اما لیل و نهار حقیقتاً ظرف برای فعل شخص است، اگر بگوئید امروز این کار را انجام دادم جمله بدون تأویل و تجوز صحیح است، ظرفیت زمان نسبت به کارها صحت سلب ندارد که گفته شود امروز این کار را انجام ندادی، اما اگر بگوئید عمل من در حرکت شمس قرار گرفت، این جمله مجاز است و صحت سلب دارد.

برای جریان استصحاب زمان به نظر می رسد که زمان، مانند نخی با رنگ های مختلف، واحد ممتدی است که دارای رنگ های مختلفی است، زمان قبلاً رنگ نهاری داشته و نمی دانیم الان رنگ آن تغییر کرده یا نکرده، با استصحاب حکم می کنیم که رنگ آن تغییر نکرده, در اینجا مفاد کان ناقصه را استصحاب می کنیم و بالوجدان استصحاب زمان به مفاد کان ناقصه صحیح است.

ص: ۱۹۴

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۲ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، فرع شک در طلوع فجر را پی می گیرند، و سپس، فرع جواز یا عدم جواز انجام مفطر در صورت عدم علم و بینه به طلوع فجر و غروب یا شهادت عدل واحد به آن را مورد بررسی قرار می دهند.

احتمالی که در جلسه گذشته عرض کردم که در مسئله ای که دو نفر وقت را ملاحظه می کنند و یکی فجر را طالع می بیند و دیگری نمی بیند، احتمال هست که حکم واقعی اینها متفاوت باشد، این فقط تصوری بود که ذکر کردم و ظاهراً اینگونه نیست و تفاوت این دو در حکم واقعی نیست و در حکم ظاهری است، گاهی رؤیت موضوع حکم قرار گرفته، مثلاً برای حاجی تلبیه گفتن تا مشاهده بیوت مکه مستحب است، اینجا به دلیل اینکه نفس مشاهده و رؤیت موضوع حکم است، مشاهده هر کسی برای خودش معیار است و به همین جهت، مدت تلبیه نسبت به اشخاص مختلف در ضعف و قوت بینائی، متفاوت است، اگر رؤیت موضوع باشد، حکم واقعی بین افراد متفاوت است، اما در جائی که رؤیت طریق است و شخصی که فجر را ندیده، مطمئن است که دیگری که فجر را دیده، اشتباه نکرده، نگاه دیگری نیز برای او معتبر است، بلال که اذان می گوید، نگاه بلال برای دیگران که فجر را نگاه نکرده اند، کافی است، در اینجا وجداناً اینگونه نیست که حکم واقعی نسبت به اشخاص مختلف در قوت و ضعف بینائی، متفاوت باشد و برای هر کدام وقت معینی ملاک باشد، هیچ عرفی این را نمی گوید که اشخاصی که فجر را ندیده اند، باید قوت و ضعف چشم خود را ملاحظه کنند بلکه همه افراد موظف هستند که به رؤیت کسانی که فجر را دیده اند مراجعه کنند، لذا حکم واقعی نسبت به اشخاص متفاوت نیست, بلکه حکم ظاهری تفاوت دارد, البته اعتبار حکم ظاهری نیز از امور عقلی نیست و به مقدار تعبد شرع بستگی دارد، اگر در بحث ما به ادله استصحاب استناد کنیم، در باب استصحاب شارع حد قرار داده که تا یقین به خلاف نشد، می توان حالت سابقه را استصحاب کرد، لذا ممکن است ثبوتاً ساعتی از طلوع فجر گذشته باشد اما شخص که یقین ندارد، استصحاب می کند، اگر به استصحاب استناد کنیم، اشکالی ندارد، اما اگر بخواهیم به این روایت استناد کنیم که می گوید اگر دو نفر وقت را ملاحظه می کنند و یکی فجر را طالع می بیند و دیگری نمی بیند، اولی نمی تواند بخورد و دومی می تواند, مفاد استصحاب (با آن سعه) از این روایت استفاده نمی شود، اختلاف دو شخص در رؤیت اندک است, ولی در موارد شک گاه زمان زیادی مورد شك انسان است, اگر شارع در مورد اول حکم ظاهری جعل کرده باشد نتیجه گرفته نمی شود که در مورد دوم هم حکم ظاهری جعل شده باشد. ممکن است شارع به حسب حکم ظاهری، مختصر احتمال تخلف از واقع را عند الشک مغتفر بداند اما نیم ساعت و یک ساعت تخلف را مغتفر نداند و حکم ظاهری ترخیصی جعل نکرده باشد و بگوید احتیاط کن، لذا از این روایت نمی توان حکم تمام صورت های مسأله را استفاده کرد.

سؤال: اگر بخواهیم مستقیماً به این روایت تمسک کنیم, این اشکال وجود دارد که این روایت به صورت خاصی از صور شک ناظر است و همه صورت های شک را شامل نمی شود, ولی در روایت به آیه تمسک شده, ما از این روایت می فهمیم که حکم جواز اکل, در آیه به نحو انحلالی است و هر کس تا برای خودش فجر تبین نشده می تواند بخورد, پس با آیه به مدد این روایت حکم تمام صور مسأله استفاده می شود.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : اشکال وارد است, می توان با توجه به این روایت, مفاد آیه قرآن را مفاد استصحاب دانست.

«یجوز له فعل المفطر و لو قبل الفحص ما لم یعلم طلوع الفجر و لم یشهد به البینه، و لا یجوز له ذلک اذا شک فی الغروب عملاً بالاستصحاب فی الطرفین، و لو شهد عدل واحد بالطلوع أو الغروب فالاحوط ترک الفطر عملاً بالاحتیاط للاشکال فی حجیه خبر العدل الواحد و عدم حجیته الا أن الاحتیاط فی الغروب الزامی و فی الطلوع استحبابی نظراً للاستصحاب». در صورت عدم علم و بینه به طلوع فجر، از ادله استصحاب و آیه شریفه «حتی یتبین»، عدم لزوم فحص استفاده می شود، و این ادله از این جهت اطلاق دارد، اما در شهادت عدل واحد به طلوع و غروب، به دلیل اینکه حجیت و عدم حجیت عدل واحد برای مرحوم سید روشن نیست و استصحاب نیز وجود دارد، ایشان در این صورت می فرماید نسبت به طلوع، احتیاط استحبابی و نسبت به غروب، احتیاط وجوبی در اجتناب است.

این فرمایش مرحوم سید روشن نیست و شراح نیز توضیحی درباره آن نداده اند.

ص: ۱۹۶

به عنوان مقدمه عرض می کنم که در زنجان یکی از اعاظم فضلاء سابق می گفت چگونه این که گاهی می گویند در جواز تقلید باید مجتهد مطلق باشد، با احتیاطاتی که همه آقایان دارند، جمع می شود و باید مجتهد مطلقی نداشته باشیم؟ به ایشان گفتم که این اشکالی ندارد، به خاطر اینکه اجتهاد دو معنا دارد، یکی به معنای ملکه است که قدرت استنباط است، ممکن است کسی قدرت استنباط همه احکام را داشته باشد اما کسی خلق الساعه نمی تواند پاسخ دریای فروعات فقه را بدهد و نیاز به زمان دارد و قبل از تحقیق و رسیدگی به این مسائل احتیاط می کنند، لذا یک شخص ممکن است از نظر ملکه مجتهد مطلق باشد، اما در بسیاری از مسائل اجتهاد بالفعل نکرده باشد، لذا مجتهد مطلق بودن با این احتیاطات منافات ندارد. این را بعداً با مرحوم آقای والد مطرح کردم، ایشان فرمود که استاد ما می گفت در مواردی که آقایان احتیاط می کنند، قصور در دلیل است و قصور در مستدل نیست، مستدل در همه جا قدرت استنباط دارد و دلیل قاصر است، و من به ایشان عرض کردم که اگر دلیل قاصر باشد، به اصل برائت مراجعه شود، ایشان فرمود که حتی دلیل حکم ظاهری نیز قاصر است که آیا شامل این شک ها می شود یا نمی شود، بعد من عرض کردم که اگر ادله حکم ظاهری قاصر باشد، چطور مجتهد می تواند به دیگری ارجاع دهد، این مجتهد که دلیل را قاصر می داند، مجتهد دیگر را که دلیل را قاصر نمی داند، تخطئه می کند، این بحث نظیر مجمل و مبینی که در اصول بحث شده، بحث ثبوتی است و اینطور نیست که کسی که حکم به اجمال می کند، بگوید من جاهل و تو عالم هستی، بلکه می گوید کسی که لفظ مجمل را مبین فرض می کند، درست نمی گوید، او نمی تواند به دیگری ارجاع دهد، علت ارجاع همین است که مستدل هر چند از جهت قدرت علمی قصور ندارد ولی در وی از نظر زمان و وقت مراجعه قصور هست لذا به کسی که مراجعه کرده، ارجاع می دهد، و جواب اشکال مجتهد مطلق نبودن همان است که عرض کردم که شخص از نظر ملکه مجتهد مطلق است و ممکن است از نظر فعلیت در همه مسائل اجتهاد نکرده باشد.

نکته دیگری که به بحث کنونی ما مربوط است این است که در موارد احتیاط که مجتهد به دیگری ارجاع می دهد، فحص کامل را که شرط اجراء اصول در شبهات حکمیه است، انجام نداده است, و او در این مسئله بلاـ فتوی است و احتیاط او وجوبی می شود و مقلدین او به دیگری می توانند مراجعه کنند. بر این اساس، تمام احتیاطاتی که احوط گفته می شود و قبل و بعد از آن تعبیر اقوی نیست، از احتیاطاتی است که اگر به دیگری مراجعه نشد، لازم المراعات است و معنای آن این است که من تحقیق کاملی در این مسئله نکرده ام، اگر تحقیق کامل کرده باشد و به دلیل معتنا بهی دست نیافته باشد، باید اقوی عدم لزوم نیز تعبیر کند، اگر چنین تعبیر نکند، معنای آن این است که مسئله نزد او و از نظر حکم ظاهری نیز روشن نیست.

مرحوم سید در حجیت شهادت عدل واحد در موارد دیگر قبلاً هیچ فتوائی نمی دهد، مثلاً ایشان در مسئله اثبات نجاسات به وسیله عدل واحد احتیاط می کند و اقوی عدم لزوم احتیاط نمی گوید و اصاله الطهاره را جاری نمی کند، معنای آن این است که هنوز به مقدار معتبر فحص نکرده تا بتواند فتوا بدهد، در آن موارد نسبت به عدم لزوم احتیاط در خبر عدل، فتوا ندارد اما در اینجا نسبت به عدم لزوم احتیاط فتوا دارد و می گوید اقوی این است که خبر عدل حجیتی ندارد و ادله برای حجیت آن کافی نیست, منتها احتیاط استحبابی اقتضا می کند که با آن معامله حجیت کنیم، از تعبیر ایشان در اینجا استفاده می شود که به عدم اعتبار خبر واحد فتوا می دهد و لذا می گوید به استصحاب اخذ می کنیم، اما در موارد دیگر که مربوط به حجیت خبر عدل است، احتیاط وجوبی می کند و فتوائی در مسئله ندارد، این کلام ایشان با مبنای ایشان در موارد دیگر سازگار نیست.

ص: ۱۹۸

مشـهور که شـهادت عدل واحد را کافی نمی دانند، به روایت مسـعده بن صدقه اسـتدلال می کنند که در باب موارد مشکوک می فرماینـد «و الاشـیاء کلها علی ذلک حتی تسـتبین أو تقوم به البینه»، می گوینـد در این روایت کلمه بینه که به معنای عدلین است آورده شده, لذا روایت نسبت به عدم کفایت عدل واحد کالصریح است.

مرحوم آقای خوئی می فرمایـد که بینه در اصـطلاح آقایان به معنای دو شاهـد عادل است، اسم دو شـخص است، و در لغت به معنای دلیل و برهان است، اگر در این روایت بخواهیم به معنای اصـطلاحی بگیریم، حصـر درست نخواهـد بود، به خاطر اینکه استصحاب حرمت سابق مانع اصاله الاباحه است، در فقه موارد بسیاری هست که عادل واحد با یمین جانشین بینه می شود و در مواردی بینه کفایت نمی کنـد و شـهادت چهار عادل لازم است، در غیر صورت علم نسـبت بین موارد وجود دو عـدل و موارد حجـت شـرعی عـامین مـن وجـه است، پس، این مطلب شاهـد بر این است که در این روایت مراد از بینه در این روایت معنـای لغوی آن یعنی دلیـل شـرعی است، عطف «تقوم به البینه» بر «تسـتبین» عـام به خاص است، و به دلیل اینکه خبر ثقه عنـد العقلاء حجیت دارد و از ناحیه شـرع ردعی نشـده، عـدل واحـد کفایت می کنـد و بلکه در اعتبار قول مخبر عـدالت نیز شـرط نیست و مطلق ثقه کفایت می کند, مراد از ثقه کسی است که گرچه خلاف شرعی بکند اما در گفتار وثاقت دارد.

ولی سابقاً که بحث می کردیم، می گفتم که بنـای عقلاـ به حجیت خـبر ثقه تمـام نیست، در خبری که اطمینـان باشـد، بنـای عقلاـ هست، حتی اگر در عـادل نیز اطمینان به درست بودن حرف او نباشـد، بنای عقلاء بر اعتبار نیست، بلکه ملاک اطمینان است در اموری که مربوط به خود شـخص است، بایـد اطمینان شخصـی پیـدا کند، و در مواردی که حقوق مولی و عید مطرح است، اطمینان نوعی لازم است که نوع مردم در این مسئله و در این مورد خاص اطمینان پیـدا می کننـد گرچه شـخص ممکن است وسواسـی باشد و اطمینان پیدا نکند، در موارد موالی و عبید و حقوق دیگران میزان شخص نیست و میزان نوع مردم است اما اطمینان در شـخص این مورد لازم است، در مورد ماه که اشتباه زیاد واقع می شود، اگر شخص درستکار نیز بگوید، با گفته یـک نفر اطمینـان حاصـل نمی شود، نمی توانیم بنـای عقلاـ را اینجـا اثبات کنیم، بنای عقلاء بر حجیت اطمینان و خبر موثوق الصدور است و بر حجیت خبر ثقه نیست.

ص: ۱۹۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۳ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، فرع جواز یا عدم جواز انجام مفطر در صورت عدم علم و بینه به طلوع فجر و غروب یا شهادت عدل واحد به آن را پی می گیرند، و سپس، فرع مضمضه و استنشاق برای رفع عطش در حال صوم را بررسی می کنند.

مرحوم آقای خوئی برای شهادت عدل یا ثقه واحد، به بعضی از روایات خصوص مسئله جاری نیز استدلال کرده و فرموده که با اینکه بلال یک نفر است، پیامبر حکم کرده انـد که مطابق اذان او روزه بگیرید، پیداست که خصوصیتی در اذان نیست و از باب این است که شی ء کاشفی است و فرقی بین فعل و قول نیست. در روایت دیگر می گوید که اشخاصی مشغول غذا خوردن بودند و بعد یک نفر از آنها بیرون می رود و ندا می کند که وقت شده و بعضی از غذا دست می کشند و بعضی دیگر به گمان اینکه تمسخر می کند، دست نمی کشند، پیداست که اگر دسته دوم نیز احراز می کردند که ندای مخبر جنبه تمسخر ندارد، از غذا دست می کشیدند و قول منادی متبع بود، از این روایات استفاده می شود که قول واحد نیز حجیت دارد.

ولی به نظر می رسد که استدلال به هر دو روایتی که ایشان فرموده، محل مناقشه است، اینکه حضرت فرمودند که بلال مانند ابن ام مکتوم نیست و اذان او درست است و مطابق آن عمل کنید، ممکن است اذان بلال اینگونه بوده که صد در صد از واقع تخلف نداشته است و این مطلب برای پیامبر اکرم محرز بوده که بلال هیچوقت قبل از وقت اذان نمی گوید، لذا می فرمایند هر وقت او اذان بگوید، می توانید نماز بخوانید و اذان او متبع است، حالا اگر احتمال می دهیم که تمام حرف های زید مطابق با واقع باشد و شارع قول او را متبع دانست، آیا می توانیم اعتبار قول او را به کسی سرایت دهیم که از صد مورد، دو یا سه مورد اشتباه می کند یا تعمد بر خلاف دارد, در نتیجه حکم عام اعتبار قول واحد را اثبات کنیم، یا اینکه حکم مخصوص به این مورد است؟ اما اینکه ایشان فرمود بین قول و فعل تفاوتی وجود ندارد، اینطور نیست و تفاوت وجود دارد، بسیاری از افراد را نمی توان صادق حساب کرد و گفت خلاف نمی گویند، اما همین افراد داعی ندارند که اذان را قبل از وقت بگویند و کمتر کسی وجود دارد که چنین داعی داشته باشد، اذان گفتن برای این است که خود او و دیگران می خواهند بر طبق آن عمل کنند، لذا دقت زیاد می کند، حجیت در فعل و اعتبار اذان او دلیل بر حجیت قول او نیست، خلاصه، اعتبار اذان بلال در این مورد خاص دلیل برای مسئله اصولی عام نیست.

ص: ۲۰۰

و روایت دیگر که به گمان تمسخر به منادی اعتنا نکردند، قضیه فی واقعه است، ظاهر روایت این است که اگر می فهمیدند که به جد می گوید، به قول او اطمینان پیدا می کردند، در روایت عدالت نیز درج نشده، منتها به دلیل اینکه گمان می کردند که تمسخر می کند، این اطمینان حاصل نشد، یک بحث این است که علم یا اطمینان که عرف آن را علم حساب می کند، حجت است، کسی که خبر ثقه یا عادل را معتبر می داند آن را به صورت اطمینان اختصاص نمی دهد. بلکه می گوید: با وجود عدم

اطمینان, چون قول مخبر در اکثر موارد مطابق واقع است, در این مورد هم حکم می کنیم که قول وی مطابق واقع است. ما اقوال مخبر عدل را بررسی کرده ایم در صد مورد تنها یک مورد اشتباه کرده یا تعمد کذب داشته (تعمد کذب با عدالت منافات ندارد, چون ممکن است تعمد کذب به جهت عناوین ثانویه باشد و معصیت نباشد) لذا قول او معتبر است, با این که گاهی به نظر می آید که مورد محل ابتلای ما همان یک موردی از صد مورد قول مخبر باشد که خلاف واقع است, گاه به مخالفت این خبر با واقع ظن و گاه شک و گاه احتمال قابل توجه حاصل می شود, مدعی اعتبار قول ثقه یا عادل قول او را در همه این موارد معتبر می داند و این مطلب از روایت استفاده نمی شود, ممکن است در مورد روایت آنها که گمان به استهزاء مخبر داشته اند با قطع نظر از استهزاء وثوق به قول او داشته اند نمی توانیم بگوییم که آنها با این که به قول او وثوق نداشته اند به صرف این که قول وی در شصت درصد موارد مطابق واقع است قول او را معتبر می دانسته اند. خلاصه نمی توان این روایت را دلیل بر حجیت خبر عدل غیر اطمینانی دانست. البته مرحوم آقای خویی چون بناء عقلا را بر حجیت خبر ثقه می داند و بینه را در روایت مسعده بن صدقه را هم به معنای مطلق حجت می داند نه خصوص بینه مصطلح شرعی, لذا مشکلی برای ایشان در کار نیست و نیازی به وجود روایت خاص بر اعتبار خبر ثقه نمی بیند, ولی ما که بناء عقلا را در مورد حجیت خبر ثقه منکریم باید برای اثبات اعتبار خبر غیر اطمینانی دلیل شرعی اقامه کنیم.

ص: ۲۰۱

در بحث هـایی که سابقاً داشتیم گفتیم که از روایـات حجیت خبر عـدل واحـد (نه مطلق ثقه) در احکـام اسـتفاده می شود, در مورد موضوعات ممکن است کسـی با اولویت اعتبار خبر عدل را اثبات کند که به نظر ما مبنای تمامی نیست و بر فرض کسـی این اولویت را هم بپـذیرد اعتبـار قول عـدل واحـد را در موضـوعـات اثبـات می کنـد, ولی اعتبـار قول ثقه در موضوعات دلیلی ندارد.

سؤال: آیا با توجه به ندرت اشتباه یا تعمد کذب ثقه برای انسان اطمینان به قول او حاصل نمی شود؟

پاسخ استاد _ مدظله _: مطلب همیشه چنین نیست.

اگر ثقه واحـد بگویـد من ماه را دیـده ام و اشـخاص دیگر نیز نگاه کردنـد و اطمینان پیدا نکردند، در اینجا اطمینان به قول ثقه حاصـل نمی شود. بعضـی چیزها دقیق است، شـما می گوئیـد نگاه کنیـد و ببینیـد آیا دست من خونی هست یا نیست، یکی می گویـد هست و دیگری می گویـد نیست، دیـدن خون, قوت چشم و دقت خاصـی می خواهد، در این موارد، اگر کسـی گفت هست یا نیست، انسان اطمینان پیدا نمی کند، و لو می دانند که جعل نکرده اما احتمال اشـتباه در این موارد زیاد است، یا اینکه در بعضـی چیزها بنابر عناوین ثانویه دروغ جایز و بلکه واجب می شود، اگر انسان در اینطور موارد شک کند که آیا مورد خبر از قبیل مواردی است که مجوز شـرعی یا عقلانی برای کـذب پیـدا شده یا از این قبیل نیست، اینجا نمی توان گفت که به دلیل اینکه مخبر ثقه است و تعمد کذب نادر اتفاق می افتد پس خبر اطمینانی است، شاید آن مورد نادر همینجا باشد، احتمال اشتباه در همه موارد متساوی نیست، اگر احتمال اشـتباه در موارد به یک نسبت باشد، احتمال آن در هر مورد خیلی ضعیف می شود، در صـد مورد، یـک مورد احتمـال هست و همه احتمالات متسـاوی است، در اینجـا نود و نه احتمـال این است که مخبر دروغ نگفته باشـد و یـک احتمـال این است که دروغ گفته باشـد، لـذا احتمـال تخلف خـبر از واقع ضـعیف می شود، امـا اگر نسـبت یکسان نباشد، اطمینان حاصل نمی شود بلکه گاهی ممکن است انسان قطع و گاهی ظن و گاهی شک داشته باشد که آن یک اشتباه نادر او همین مورد خبر است، خلاصه، نمی توانیم با این بیانات مختار مرحوم آقای خوئی را اثبات کنیم، مرحوم شیخ نیز که می گوید عقلاء خبر ثقه را حجت می دانند، گمان می کنم که خبر موثوق الصدور را می خواهد بگوید.

بحث دیگر این است که همانطور که مرحوم آقای خوئی و دیگران دارند، طبق قواعد اولیه، عمد است که موجب قضا و کفاره می شود، لذا اگر کسی آبی را برای تبرید در دهان گرفته و بدون اختیار وارد حلق و جوف او می شود، طبق قواعد اولیه باید روزه او باطل نباشد و کفاره نیز نداشته باشد، به خاطر اینکه تعمدی ندارد، ولی فتوای بسیار قوی یا فتوای مسلم این است که قضا دارد و کفاره ندارد، پیداست که این مطلب بر خلاف قواعد عامه است و به وسیله دلیل خاص باید از قواعد عامه رفع ید بکنیم. و اگر آب را برای تبرید در دهان قرار دهد و فراموش کند که روزه است و عمداً وارد جوف کند، بر طبق روایات متعددی که در نسیان روزه باطل نیست روزه او باطل نمی شود، اطلاقات منصرف از این فرد نیست و این روزه باطل نیست. در این فرض دوم فقط مرحوم محقق در معتبر مخالفت کرده و حکم به قضا کرده و آقایان دیگر به این سخن اشکال کرده اند که وجهی ندارد و عمومات معذوریت ناسی این مورد را هم شامل است و روزه باطل نیست، این دو فرض بحثی ندارد.

حالا آیا مضمضه و استنشاق در غیر مواردی که مورد امر و مطلوب شرع است مانند وضو و غسل، و احتمال ورود به جوف نیز ندهد اما احتمال کلی هست که ممکن است در جوف او برود، جایز هست یا نیست؟ این فعل نیز طبق قاعده اشکالی ندارد و غیر از مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار مخالفی نیست و در معتبر و منتهی نیز تعبیراتی هست که شاید بتوان گفت اینها نیز این کار را جایز نمی دانند, در مورد کسی در حال صوم برای رفع عطش مضمضه کند، کلمات آنها نحوه ظهوری در حرمت دارد، ولی این مطلب نیز خیلی ضعیف است، اطلاقاتی هست که مضمضه برای صائم جایز است، یک روایتی در مضمضه و استنشاق، کفاره اثبات کرده، که همان روایت سلیمان بن حفص مروزی است از سلیمان بن حفص مروزی در سرتاسر روایات کتب اربعه، سیزده روایت هست که هشت روایت از آنها معمول به نیست و گاهی بر خلاف مسلمات فقه و مسلمات روایات دیگر است، و توثیق نیز نشده، مرحوم آقای خوئی به گونه ای وثاقت او را می خواهد اثبات کند اما به نظر مختار وثاقت او اثبات نمی شود، یکی از روایات او که معمول به نیست، این است که مسافت قصر نماز در سفر چهار فرسخ است، دو فرسخ رفت و دو فرسخ برگشت، همین روایت که سلیمان نقل کرده، از جهات متعدد غیر معمول به است، از جمله این که کفاره ماه مبارک رمضان را با اینکه مخیره است، کفاره معینه تعیین کرده، لذا دلیلی بر کفاره نداریم و دلیل عام نیز بر جواز هست، پس اشکالی در مسأله نیست.

ص: ۲۰۳

در مورد بحث که صائم برای تبرید آب در دهان یا بینی می گذارد و تصادفاً وارد حلق او می شود، اشکال این است که نسبت به مضـمضه، شـهرت یا اجماع در مسـئله هست که روزه قضا دارد و کفاره ندارد، و نسـبت به اسـتنشاق، اکثر کسانی که عنوان کرده انـد، گفته انـد که در این حکم به مضـمضه ملحق است و اقـل آنهـا گفته انـد که ملحق نیست، اکثر علماء اصـلاً بحث از الحـاق اسـتنشاق و عـدم الحاق آن را نکرده انـد و فقط مضـمضه را عنوان کرده انـد و اسـتنشاق را ذکر نکرده انـد، کسانی که اسـتنشاق را ذکر کرده انـد، نوزده نفر از بزرگان حکم به الحاق کرده انـد و حـدود هشت نفر حکم به عدم الحاق کرده اند، و یکی دو نفر نیز مسأله را با تردید گذرانده اند.

نسـبت به مضـمضه به هیـچ مخالفی برخورد نکردم که در داشـتن قضا تردید داشـته باشد، گاهی مانند مرحوم محقق اردبیلی یا مرحوم صـاحب ریاض اینگونه گفته انـد که اگر ادله خاص نبود، به وسـیله بعضـی از روایات و قواعـد حکم می کردیم که در مضـمضه روزه باطل نمی شود و قضا ندارد و فرقی بین تبرید و غیر تبرید نیست، منتها به دلیل روایات و اجماع در مسئله از این مطلب رفع ید می کنیم، قائلی در مسـئله نیافتم که حتی تردید کرده باشد. مرحوم سید مرتضی در انتصار و مرحوم شیخ طوسی در خلاـف و مرحـوم ابن براج در شـرح جمـل العلم مرحـوم سـید مرتضـی و مرحوم ابن زهره در غنیه و مرحوم ابن ادریس در سرائر دعوای اجماع کرده اند و مرحوم علامه در منتهی و تذکره می گوید عند علمائنا مطلب اینگونه است که ظهور در اجماع دارد، مشـهور تعبیر نمی کند و من نیز هر چه گشـتم، کسـی که در این مسـئله تردید کرده باشد، نیافتم، این مورد از بسیاری از موارد دیگر که دعوای اجماع می کنند، کمتر نیست و از موارد روشن است، به خاطر اینکه کسـی در این مسـئله تردید و تأملی نکرده است.

روایاتی نیز در مسئله هست، یکی از روایات مطابق قاعده اولیه, روایت عمار ساباطی است که حکم می کند که قضا ندارد، ولی اگر هیچ روایتی در مسئله نباشد، این روایت عمار ساباطی را که می گوید قضا ندارد، باید کنار بگذاریم، زیرا مرحوم شیخ طوسی در عده تقریباً از قبیل مسلمات طائفه می داند که اشخاص غیر امامی مانند فطحی و واقفی و مذاهب دیگر که از نظر ایمان مشکل دارند، اگر ثقات باشند، قول آنها هنگامی مورد قبول است که معارض روایات و فتاوای امامیه نباشد، عمار ساباطی فطحی است، روایتی که در اینجا نقل کرده ظاهر آن مخالف فتاوای امامیه و اجماع است، لذا این روایت عمار ساباطی ذاتا قابل استناد نیست، البته با قطع نظر از اینکه روایات دیگری هست که آنها بر خلاف این ظاهر روایت عمار ساباطی است و به وسیله آنها این روایت را نیز می توان توجیه کرد، اما اگر این روایت عمار ساباطی قابل توجیه نیز نبود، باید آن را کنار گذاشت چون بر خلاف فتوای امامیه است به خصوص که روایات عمار ساباطی به واسطه نقل به معنا خیلی شلوغ است و نوعاً از جهتی مانند اطلاق یا تقیید ابهاماتی در کلمات او هست، لذا بخصوص روایات او قابل اعتماد نیست، «قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یتمضمض فیدخل فی حلقه الماء و هو صائم؟ قال لیس علیه شی ء اذا لم یتعمد ذلک»، روایت مطابق قاعده اولیه است, «قلت فان تمضمض الثانی فدخل فی حلقه الماء؟ قال لیس علیه شی ء، قلت تمضمض الثالث؟ قال فقال أساء و لیس علیه شی ء و لا قضاء». قضاء و کفاره و استغفار نیست اما کار بدی کرده است.

ص: ۲۰۵

روایت دیگری هست که همـانطور که مرحوم صاحب معالم در منتقی گفته، اصل روایت از حلبی است، حماد عن الحلبی نقل می کنـد امـا در نقـل کـافی، «عن الحلبی» افتـاده، الفـاظ آن عین همان الفاظ روایت حلبی است، منتها در تهـذیب که به طریق دیگری نقل می کند، «حماد عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام» دارد و در کافی «حماد عن أبی عبد الله علیه السلام» دارد، ایشان می گویـد روایت واحـدی است و «عن الحلبی» از طریق کافی سـقط شده، «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر» تا اینجا در کافی هست، «احمد بن محمد عن الحسین» که حسین بن سعید است، «عن ابن أبی عمیر» نقل کافی به ابن ابی عمیر به واسـطه ابراهیم بن هاشم می رسد و نقل تهذیب به واسـطه حسین بن سعید، «عن حماد عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام» در نقل تهـذیب است و در کافی «عن الحلبی» را نـدارد، «فی الصائم یتوضأ للصـلاه فیدخل الماء فی حلقه، فقال ان کان وضوئه لصـلاه فریضه فلیس علیه شـی ء و ان کان وضوئه لصـلاه نافله فعلیه القضاء». بسـیاری به این حـدیث اسـتدلال کرده اند که اگر مضمضه مأمور به نبود و بلکه آن را للتبرد انجام داد، بالاولویه قضا دارد که مورد کلام عروه هم همین موضوع است.

روایت یونس : «قال الصائم فی شهر رمضان یستاک متی شاء و ان تمضمض فی وقت فریضه فدخل الماء حلقه فلا شی ء علیه و قد تم صومه و ان تمضمض فی غیر وقت فریضه فدخل الماء حلقه فعلیه الاعاده، و الافضل للصائم أن لا یتمضمض».

ص: ۲۰۶

جعفریات : «عن جعفر بن محمد عن أبیه علیه السلام قال من تمضمض و هو صائم فذهب الماء فی بطنه فلا قضاء علیه اذا کان وضوئه واجباً و اذا کان تطوعاً فعلیه القضاء».

الدعائم : «عن جعفر بن محمد علیه السلام انه سئل عن الصائم یتوضأ للصلاه فیتمضمض فیسبق الماء الی حلقه، قال ان کان وضوئه للصلاه المکتوبه فلا شی ء علیه و ان کان لغیر ذلک قضی ذلک الیوم».

روایت دیگری نیز فقه الرضا دارد که می گوید : «احذر السواک من الرطب و ادخال الماء فیک للتلذذ فی غیر وضوء، فان دخل منه شی ء فی حلقک فقد أفطرت و علیک القضاء».

روایت سماعه نیز در جلد دیگر گذشته، می گوید : «رجل عبث بالماء یتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال علیه قضائه، و ان کان فی وضوء فلا بأس به». از مجموع این روایات استفاده کرده اند که اگر مضمضه برای تبرد باشد، قضا دارد، بعضی مسائل دیگری هست که مضمضه برای نافله چه حکمی دارد و استنشاق چه حکمی دارد که در جلسه آینده بررسی خواهد شد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۸ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، فرع مضمضه و استنشاق برای رفع عطش در حال صوم را پی می گیرند، و سپس، فرع ادخال الماء فی الفم للتبرد و غیر التبرد و ورود بی اختیار آب به جوف را مورد بررسی قرار می دهند.

ص: ۲۰۷

سابقاً عرض شد که مضمضه برای صائم اشکالی ندارد، مرحوم شیخ طوسی در تهذیب می فرماید که دخول آب به حلق به وسیله مضمضه و استنشاق در حال صوم برای نماز، اشکالی ندارد اما برای تبرید قضا و کفاره دارد، و دلیل این مطلب روایت سلیمان بن حفص مروزی است، مرحوم آقای خوئی نیز در بحث غبار غلیظ این روایت را تام می دانست و به آن استدلال کرده بود، مرحوم شیخ طوسی نیز برای مختار خود در این مسئله که بطلان صوم و کفاره در مضمضه و استنشاق در غیر نماز است، استدلال کرده است.

فی الجمله در مسئله غبار غلیظ درباره این روایت سلیمان بن حفص مروزی بحث کردیم، اما بعد دیدم که مرحوم آقای حاج آقا رضا همین روایت را عنوان کرده، مرحوم حاج آقا رضا همیشه مطلب قابل ملاحظه و بحث دارد، به این جهت، دوباره روایت را مورد بررسی قرار می دهیم، روایت این است : «سلیمان بن حفص المروزی قال سمعته یقول اذا تمضمض الصائم فی شهر رمضان أو استنشق متعمداً أو شم رائحه غلیظه أو کنس بیتاً فدخل فی أنفه و حلقه غبار فعلیه صومین شهرین متتابعین فان

ذلک له فطر مثل الاکل و الشرب و النکاح». یکی از اشکالات در این روایت این است که در مضمضه و استنشاق، دخول در جوف را قید نکرده و اگر بخواهیم روایت را تصحیح کنیم باید این قید را نیز بزنیم، دخول در حلق را در کنس بیت گفته و در بقیه فقرات نگفته، مرحوم شیخ طوسی این روایت را تقیید می کند به صورتی که تعمد در ادخال به جوف باشد.

ص: ۲۰۸

مرحوم حاج آقا رضا روایت را به گونه ای خاص معنا کرده و از خود همین روایت نیز همین معنای مرحوم شیخ را استفاده کرده است، می فرماید اگر قید متعمداً مربوط به عمد به مضمضه و استنشاق باشد، نیازی به ذکر نداشت، این را من اضافه می کنم که اگر این قید، احتراز از مضمضه و استنشاق در حالت خواب باشد، یقیناً روایت ناظر به این حالت نیست، پس، این روایت برای استنشاق در حالت بیداری و توجه است، و در این صورت حتماً تعمد وجود دارد و نیازی به ذکر این قید نیست، به این جهت، باید متعلق تعمد را چیز دیگری فرض کرد، و اگر این قید در مقابل ناسی صوم باشد، انسب این است که بعد از «کنس بیتاً» و در آخر بیاید، اینکه در اثناء آمده، قرینه بر این است که متعلق آن تعمد در ایصال جوف است، پس معنای شیخ طوسی را از خود این روایت استفاده می کنیم.

به نظر مختار، این روایت از جهات عدیده محل اشکال است و یکی نیز از این جهت است که مرحوم حاج آقا رضا بحث کرده، اینکه قید متعمداً در اثناء آمده، قرینه بر این نیست که در مقابل ناسی نیست، و شاید بتوان گفت که اگر این قید در مقابل ناسی باشد، انسب این است که در همینجا و در اثناء ذکر شود، به خاطر اینکه اگر گفته شود که اگر کسی روزه بگیرد یا سوره صافات بخواند در روز جمعه یا صدقه بدهد، فلان مقدار ثواب دارد، یا گفته شود که اگر کسی فلان نماز را در روز جمعه بخواند و صدقه بدهد, از این گونه عبارت ها استفاده می شود که پرداخت صدقه نیز در روز جمعه است، صدقه به نماز عطف می شود و قیود برای نماز، قیود صدقه نیز خواهد بود، نظیر این جمله که اگر کسی نماز را عمداً نخواند یا روزه را نگیرد، قید «عمداً» برای روزه نیز می باشد، متفاهم از این عبارت ها چنین است و این گونه عبارت ها به این معنا نیست که روزه را به هر دلیل نگیرد، اما اگر قید در آخر قرار گیرد، محل بحث است که آیا برای همه جملات است یا مخصوص به جمله اخیر است و استفاده اینکه قید همه جملات است، محل شبهه می شود، اگر قید در اثناء قرار بگیرد، روشن تر است که برای همه جملات به هم عطف شده است، این مطلب خیلی خلاف ظاهر است که ایصال به جوف گفته نشود و به جای آن گفته شود که اگر کسی عمداً مضمضه کند، متعارف مضمضه و استنشاق که اینگونه نیست که برای ورود به جوف باشد تا گفته شود به تعارف اکتفا شده است. دوم اینکه، «فان ذلک فطر مثل الاکل و الشرب و النکاح» تعبیر می کند، اما ورود عمدی آب به حلق، خود شرب است و مثل شرب نیست، و اگر «فان ذلک» را دلیل برای آخری و مخصوص غبار بدانیم، از جهت دیگری خلاف ظاهر است، خلاصه، معنای این روایت به خودی خود این است که نفس مضمضه و استنشاق صائم که موضوعاً اکل و شرب نیست، در صورت ورود به حلق، از نظر ابطال، حکم اکل و شرب را دارد، و این مطلب خلاف اجماع است. و سوم اینکه، اگر بگوئیم «فدخل فی أنفه» قید برای «شم رائحه غلیظه» است و «و حلقه» قید برای «کنس بیتاً» است و مضمضه و استنشاق قید ندارد، این اشکال پیش می آید که کسی خصوصاً نسبت به ماه مبارک رمضان، به بطلان به نفس دخول رائحه غلیظه به انف نیز فتوا نداده است. و چهارم اینکه، در روایت «فعلیه صوم شهرین متتابعین» گفته شده، در حالی که کسی به این امر فتوا نداده، برخی کفاره روزه را کفاره مرتبه گفته اند اما به این صورت که ابتداءاً صوم شهرین متتابعین لازم باشد کسی قائل نیست. تا این اندازه اختلال و اضطراب در این روایت هست، و عرض کردم که در روایات سلیمان بن حفص مروزی در سرتاسر روایات کتب اربعه، سیزده روایت هست که هشت روایت از آنها دارای اشکالات متعدد است، یکی از روایات او این است که مسافت قصر نماز در سفر چهار فرسخ است، دو فرسخ رفت و دو فرسخ برگشت، و سلیمان بن حفص مروزی توثیق نیز نشده، مرحوم آقای خوئی و بسیاری دیگر می گویند اگر روایت از جهتی اشکال داشته باشد، از جهت دیگر می توانیم به روایت اخذ کنیم، در حالی که بنای عقلاء به حجیت چنین روایتی نیست، در جائی که در متنی در گوشه ای از صفحه ای

اشکال پیدا کرد، عقلاء به بقیه متن اخذ می کنند، اما اگر در چند جمله اشکالات عدیده هست، در اخذ چنین متنی بنای عقلاء نیست، و برخی روایات دیگر سلیمان بن حفص مروزی اصلاً مهجور است و قابل عمل نیست، بنابراین، روایات سلیمان بن حفص مروزی و خصوصاً این روایت، سنداً و دلالتاً اشکال دارد و اضطراب متن دارد، با معارضه با روایات دیگر که چنین اشکالاتی در آنها نیست، این روایت قابل استناد نیست، و تصریح برخی روایات به اینکه لا بأس که صائم مضمضه و استنشاق کند، با چنین بأسی که در این روایت وارد شده و قضا و کفاره اثبات کرده، سازگاری ندارد، گرچه مرحوم شیخ به این روایت فتوا داده اما دیگران قبول نکرده اند، فتوای دیگران درست است.

ص: ۲۰۹

«التاسع، ادخال الماء فی الفم للتبرد بمضـمضه أو غیرها فسـبقه فـدخل الجوف فانه یقضـی و لا کفاره علیه»، عدم کفاره به خاطر عدم تعمد است، و در مورد قضاء، روایتی که مسـتند این فتوا است، روایت سماعه است که در مورد مضمضه است منتها عرف در اینطور موارد به وسـیله تناسـبات حکم و موضوع الغاء خصوصیت می کند، همه آقایان در «رجل شک بین الثلاث و الاربع» می گوینـد که رجل بودن موضوعیت نـدارد، در روایات گفته شـده که «ان غسـلته فی المرکن فمرتین و ان غسـلته فی ماء جار فمره»، آقایان می گویند از مرکن الغاء خصوصیت می شود و عرف می گوید موضوع حکم خصوص طشت نیست و مراد آب قلیـل در مقابل آب جاری است، در اینجا نیز عرف می فهمـد که خصوصـیتی در مضـمضه نیست، این مطلب اشـکالی نـدارد و تفاهم نیز همینطور است، «و کذا لو أدخله عبثاً فسبقه». مرحوم آقای خوئی مورد روایت را مطلق عبث قرار داده که شامل بازی معقول و غیر معقول بـا قرار دادن آب در دهان است، و مرحوم آقای حکیم از صـدر روایت، عکس ایشان اسـتفاده کرده و می فرماید که مورد روایت مورد خاصـی است و از روایت اسـتفاده می شود که غیر از آن مورد خاص قضا ندارد، منتها می فرماید که از ذیـل روایت اسـتفاده قضـا در مطلق عبث می شود، مرحوم آقـای حکیم در اینجـا بحث معتنـا بهی دارد که مرحوم آقـای خوئی اصلاً به آن توجهی نکرده و مراد از روایت را همان مطلق عبث گرفته و رد شده است.

روایت این است : «سـألته عن رجـل عبث بالمـاء یتمضـمض به من عطش فـدخل حلقه قال علیه قضائه، و ان کان فی وضوء فلا بـأس به». مرحوم آقـای حکیم از مفهوم «ان کان فی وضوء فلا بأس به» اسـتفاده کرده که بنابراین، در مطلق عبث که فی وضوء نیست، بأس هست و قضا دارد، و مرحوم آقای خوئی همان صـدر را برای اثبات حکم مطلق عبث کافی دانسـته، با اینکه صـدر در مورد بـازی با آب در دهان کردن برای هـدف معقول رفع عطش است و لغو محض نیست، مورد بحث لغو محض است که مرحوم سـید «و کـذا» تعبیر می کند و به تبرد عطف می کند، پس، مورد صدر روایت مطلق عبث نیست، و در مورد اسـتفاده از ذیـل، اشـکالی هست که مرحوم آقـای حکیم می خواهـد بـا ان قلت قلت جواب آن اشـکال را بدهـد، این مبنـای مرحوم آقای حکیم را از مرحوم آقای داماد نیز شنیده ام و شاید مبنای مرحوم آقای خویی هم باشد و آن این است که اگر در یک کلام دو جمله هر دو مفهوم داشت، مثلاً به این شـکل که به نحو قضـیه شرطیه دو فرض ذکر شده باشد، اول فرضی و بعد فرض دیگری ذکر شـده باشد، مانند اینجا که عبث تبریدی ذکر شده و بعد وضو ذکر شده و قضایای شـرطیه است، اینجا به مفهوم کدام اخذ می شود؟ آیا به مفهوم صـدر اخـذ کنیم و بگوئیم آن که بعـد ذکر شده احدی از مصادیق مفهوم صدر است و قهراً حکم کلی دائرمـدار این است که صـدر باشد یا نباشد یا به مفهوم ذیل اخذ کنیم و بگوئیم که صدر از باب احدی از مصادیق ذیل است؟ طبعاً این دو احتمـال هست، امـا مرحوم آقـای حکیم و مرحوم آقـای دامـاد و احتمالاًـ مرحوم آقای خوئی و گمان می کنم این مطلب گفته قبلی هـا است، می گوینـد بایـد به مفهوم صـدر اخـذ کنیم و ذیل احـدی از مصادیق صـدر است، بنابر این مبنا این شبهه می آیـد که صـدر مـورد خاصـی است و آن صـورت تـبرد است، اگر اخـذ به مفهوم بکنیم، معنـای آن این است که غیر صورت تبرد قضـا نـدارد، پس، عبثی که تبرد نیست، قضا نـدارد، در حالی که مختار مرحوم آقای حکیم این است که عبثی که تبرد نیست، قضا دارد، مفهوم صـدر اقتضا می کند که قضا نداشـته باشد و فقط تبرد قضا داشـته باشد، ایشان به مفهوم ذیل اخذ می کند که در وضو لا بأس و در غیر وضو بأس هست، این اشکال در اینجا مطرح است. ایشان از این اشکال اینگونه پاسخ می دهد که اگر تشقیق شقوق در کلام امام علیه السلام بود، می گفتیم که ذیل از باب احد مصادیق صدر است، اما اینجا امام علیه السـلام تشـقیق شقوق نکرده اند، اینجا سائل سؤالی کرده که کسی می خواهد تبرید کند و حضرت می فرمایند اشکالی ندارد، بعد حضـرت می فرمایند ضابطه این است که اگر برای وضو باشد، محذوری ندارد، اما مورد سؤال قضا دارد، امام علیه السـلام

تشـقیق شـقوق نکرده انـد، پاسـخ سائل را داده انـد و بعـد جمله شـرطیه ای ذکر کرده اند که اخذ به مفهوم آن می کنیم و می گوئیم در جـائی که برای وضو نباشـد، قضـا دارد و درباره آن لا بأس نیست، آنچه که حضـرت تفضـلاً اضافه کرده انـد، جمله بعـدی است که ضابطه ذکر کرده اند. پس، مرحوم آقای حکیم برای متن عبارت عروه که عبث را با تبرید یکی دانسـته، از این روایت استفاده کرده است.

ص: ۲۱۰

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۹ آذر ماه ۸۸/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بـدون کفاره بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، فرع ادخال الماء أو غیر الماء فی الفم و غیر الفم للتبرد و غیر التبرد و ورود بی اختیار آب به جوف را پی می گیرند.

«التاسع، ادخال الماء فی الفم للتبرد بمضـمضه أو غیرها فسـبقه فـدخل الجوف فانه یقضـی و لا کفاره علیه، و کـذا لو أدخله عبثاً فسبقه»، مرحـوم آقـای حکیم از مفهوم «ان کـان فی وضوء فلاـ بـأس به» در روایت سـماعه اسـتفاده کرده که در عبث نیز قضـا هست، و مرحوم صاحب جواهر و مرحوم حاج آقا رضا در ثبوت مفهوم در این روایت اشکال می کنند.

مرحوم حـاج آقـا رضـا می فرمایـد تعبیر «ان کان فی وضوء فلا بأس به» که در روایت سـماعه ذکر شـده، روشن نیست در مقام شرطیت باشـد تا از آن انتفاء عند الانتفاء اسـتفاده شود و مفهوم به نحو سالبه کلیه پیدا کند، احتمال هست که این اسـتدراک از جمله قبلی باشـد که سائـل می گویـد «یتمضـمض به من عطش فـدخل حلقه»، از این عبارت به ذهن این توهم می آیـد که در ثبـوت قضـاء اختیـار شـرط نیست و قهراً این حکم در اسـتنشاق مسـتحب در بـاب وضو نیز ثـابت است، برای دفع این توهم می فرماینـد اگر وضـو گرفـتی، خیـال نکن که آن نیز این حکم را دارد، حسـاب وضو جـدای از تمضـمض برای رفع عطش است، اینجـا دیگر مفهوم به نحو سـالبه کلیه که منحصـراً وضو مسـقط قضاء است، استفاده نمی شود و ممکن است چیزهای دیگر نیز مسـقط باشـد، حضـرت می خواهند بفرمایند که این دو موضوع را به یکدیگر خلط نکنید، مرحوم حاج آقا رضا می فرماید که بعید نیست که چنین باشد.

ص: ۲۱۱

این مطلب درست است، از این تعبیرات انحصار اسـتفاده نمی شود، اگر ذیل روایت مفهوم داشـته باشد، نتیجه آن این می شود که تمضـمض چه عبث و چه بنابر غرض عقلائی صـحیح (مثلًا برای مداوا) باشد، اسـقاط قضا نمی کند و منحصراً وضو اسقاط قضا می کنـد، از مفهوم این روایت معنای عامی بر خلاف قواعـد اولیه که می گویـد اگر عمدی نشد، قضا ندارد، استفاده می شود که فقط در وضو قضا نیست و در بقیه قضا هست، مرحوم حاج آقا رضا می فرماید این روایت در مقام بیان چنین شـرطیتی نیست و این مطلب درستی است و دست کم روایت در این مطلب ظهور نـدارد، البته از مقابل ذکر کردن مضـمضه برای وضوء با مضـمضه برای رفع عطش استفاده می شود که وضو فی الجمله در اسقاط قضا دخالت دارد، اگر قرار بود که همه صوری که برای رفع عطش نبود قضا نداشـته باشـد, با این حال وضو اختصاص به ذکر داده شود، عرفی نبود، وضو بایـد مفهوم فی الجمله ای داشته باشد، مطلبی که مرحوم حاج آقا رضا منکر است و به درد می خورد سلب کلی است که وضو اسقاط قضا می کند و چیز دیگری اسـقاط قضا نمی کند و لذا عبث و غرض عقلائی دیگری اسـقاط قضا نمی کند، این سـلب کلی از روایت استفاده نمی شود و به دلیل اینکه عبث عمد نیست، طبق قاعده باید بگوئیم که قضا ندارد، باید در مورد روایت که عطش و تبرد است حکم به ثبوت قضا کنیم و در بقیه بایـد طبق قواعـد عمل کنیم، این اشـکال را مرحوم حاج آقا رضا دارد و در جواهر نیز به آن

اشاره کرده است.

ص: ۲۱۲

«و أما لو نسی فابتلعه فلا قضاء علیه ایضاً و ان کان أحوط»، روایات در باب نسیان زیاد است که قضا ندارد و اطلاق آنها شامل فرض جاری نیز می باشد که اول که در دهان می گذارد، ناسی صوم نیست و بعد فراموش می کند، در معتبر فرموده که اینجا ناسی مستثنی نیست و قضاء هست، ولی حق با متن عروه است که ادله معذوریت نسیان اطلاق دارد.

(سؤال): نسبت بین ادله معذوریت نسیان و این روایت که حکم به قضا می کند عموم و خصوص من وجه است, پس چرا ادله معذوریت نسیان را مقدم داشته اید.

(پاسخ استاد دام ظله): نسبت عموم من وجه نیز باشد، در مشکوک در مانعیت، حکم به عدم قضا می شود.

ایشان که «و ان کان احوط» تعبیر می کند، برای رعایت فتوای مرحوم محقق است، «و لا یلحق بالماء غیره علی الاقوی و ان کان عبثاً»، دلیلی برای بطلان روزه در این صورت نیست و عموماتی که برای ابطال روزه، عمد را شرط می کند، اقتضا می کند که این صورت قضا نداشته باشد.

به برخی از آراء مسئله مراجعه کردم، فقهاء معمولاً مضمضه با ماء را موضوع کلام قرار داده اند و حکم غیر این موضوع چندان روشن نیست، اگر کلام ایشان نحوه ظهوری در اختصاص داشته باشد، ظهور ضعیفی است. عمده آراء کسانی است که متعرض شده اند که اگر آب نبود، چه حکمی دارد، در شرایع و جواهر تصریح شده که این حکم به آب اختصاص دارد و فرو بردن غیر اختیاری غیر آب قضا ندارد، و مرحوم علامه در قواعد با تردید گذرنده است.

اما عده ای دیگر قائل شده اند که اختصاص به آب ندارد و اگر چیزی مانند دکمه بی اختیار وارد حلق شود، این نیز حکم آب را دارد ؛ مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی و مرحوم علامه در تذکره و مرحوم فخر المحققین در ایضاح و شهید اول در دروس و مرحوم محقق کرکی در جامع المقاصد اینگونه می گویند و اختصاص به ماء نمی دهند و حکم آب را در بقیه چیزها نیز قائل هستند.

عبارت انتصار : «و ممّا انفردت الامامیه به القول بأن من تمضمض لطهاره فوصل الماء الی جوفه لا شی ء علیه من قضاء و لا غیره»، موضوع نفی قضاء را آب قرار داده، مورد بحث این است که ببینیم موضوع اثبات قضا چیست، «و ان فعل ذلک لغیر طهاره من تبرد بالماء أو غیره ففیه القضاء خاصه، و الحجه فی مذهبنا الاجماع المتکرر».

عبارت کافی مرحوم ابی الصلاح : «من أدخل الی فمه شیئاً لغیر ضروره و لا ـ عباده فسبق الی حلقه فعلیه القضاء، و ان کان لضروره أو عباده فبلعه من غیر قصد فلا شی ء علیه».

این بزرگان اثبات قضاء را به آب اختصاص نمی دهند و در موارد دیگر توسعه قائل هستند، به خاطر اجماعی است که مرحوم سید مرتضی در انتصار ادعا می کند، مطابق فحص زیادی که می شود، اجماعات مرحوم سید مرتضی بر اساس کبریات ثابته ای است که نزد آنها بوده که آن کبریات را بر صغریاتی تطبیق داده اند که اجماعی نیست و دعوای اجماع به نتیجه می کنند، اجماعات انتصار و خلاف و غنیه برای بیش از تأیید مفید نیست و نمی توان به آنها استدلال کرد، اگر قواعد اقتضای عدم قضاء داشت، نمی توان با این دعوای اجماع ها جلوی قواعد را گرفت، بنابراین، به خاطر اینکه دلیلی بر ثبوت قضاء و تخصیص دلیلی که تعمد را در قضا شرط می کند، نداریم، حکم همین است که در متن تعبیر می کند که «لا یلحق بالماء غیره».

ص: ۲۱۴

«کما لا ـ یلحق بالادخال فی الفم الادخال فی الانف للاستنشاق أو غیره و ان کان أحوط فی الامرین»، در دلیل اینکه استنشاق ملحق نیست، گفته اند که ادله خاصی درباره استنشاق نداریم و وجهی ندارد از مضمضه که مورد روایت سماعه است، به استنشاق تعدی کنیم، پس، طبق قواعد اولیه که می گوید در غیر عمد قضا نیست، باید بگوئیم که در استنشاق قضا نیست. دو نفر از بزرگان با این مطلب مخالفت کرده اند، یکی شارح دروس، آقا رضی خوانساری است که برادر آقا جمال خوانساری است، این دو پسر و پدر آنها آقا حسین از اجلاء علماء هستند، و شرح دروس آقا رضی شرح بسیار خوبی است، البته آقا جمال و پدر آنها از آقا رضی اقوا هستند اما آقا رضی نیز از قبیل افراد بسیار ممتاز است.

آقا رضی در شرح دروس می فرماید صحیحه حلبی نسبت به مضمضه و استنشاق اطلاق دارد، و مرحوم آقای خوئی نیز به اطلاق این روایت استناد کرده است.

روایت حلبی این است : «فی الصائم یتوضأ للصلاه فیدخل الماء حلقه، فقال ان کان وضوئه لصلاه فریضه فلیس علیه شی ء و ان کان وضوءاً لصلاه نافله فعلیه القضاء». از این حدیث استفاده می شود که استنشاق نیز همینطور است، استنشاق و مضمضه از مستحبات وضو است و در هر دو قضا هست، مرحوم آقای خوئی می فرماید بنابراین، می توانیم به استناد اطلاق این روایت حکم به قضاء کنیم، منتها اینجا اینطور دارد که «و ان کان فی غیر وضوء ففیه القضاء فما صنعه الشهید الاول من التعدی الی الاستنشاق هو الصحیح أخذاً باطلاق الصحیحه، و لو نوقش فی الصحیحه من جهه احتمال الهجر و الاعراض فلا شک أن التعدی أحوط»، مرحوم آقای خوئی به اعراض مشهور ملتزم نیست، می فرماید اگر مطابق مبنای قوم بگوئیم که اینجا شاید مشهور اعراض کرده باشد، اما احوط همین است که حکم را شامل استنشاق نیز بدانیم و اگر فتوا ندهیم، دست کم باید احتیاط کرد. آنطور که از نوشته مرحوم آقای خوئی ظاهر می شود و گویا این را از کسی نیز شنیده ام، ایشان علی رغم امتیازاتی که داشت، در تدریس خود کمتر به جواهر مراجعه می کرده و در نقل اقوال به مستمسک و در روایات به حدائق مراجعه می کرد و بقیه را خود ایشان فکر می کرده، در مستمسک فقط از شهید اول نقل کرده که در دروس حکم کرده که استنشاق نیز مانند مضمضه قضا دارد، لذا مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر بگوئیم اعراض مشهور شده و کأنه غیر از شهید اول کسی نگفته، در اینکه احتیاط در ثبوت قضاء در استنشاق است، تردیدی نیست. من در حاشیه نوشته ام که «لا ـ هجر قطعاً فقد حکم به فی المقنعه و التهذیب و الجمل و العقود و المراسم و المهذب و الغنیه و الاشاره و جامع الخلاف و التذکره و غایه المراد و الدروس و معالم الدین و المسالک و اللوامع و شرح الدروس لاقا رضی»، اینها بالصراحه گفته اند، اطلاقات کلام عده ای نیز اقتضا می کند که اختصاص به مضمضه نداشته باشد، «و یقتضیه اطلاق المبسوط و الاقتصاد و الوسیله و الاصباح و السرائر و الشرایع و النافع و الجامع و التبصره و التلخیص و الوسائل، و فی الغنیه اجماعاً، و فی التذکره عند علمائنا، و مال الیه فی مجمع الفائده و کشف الغطاء و الریاض، و تردد فیه فی المنتهی و غایه المرام، فاحتمال الهجر مندفع». غیر از دو نفر که احتیاط کرده اند و چند نفر معدودی که فرق گذاشته اند، کسانی که تصریح به فرق کرده اند، فقط چند نفر هستند، و صریح یا ظهور بقیه که در حدود سی نفر هستند، علاوه بر اجماعات، حکم به اتحاد است. بنابراین، اگر به صحیحه حلبی عمل کنیم و بگوئیم که در نافله قضا هست، می توانیم به استنشاق تعمیم بدهیم، اما اگر کسی در مورد ثبوت قضا در نافله حکم به استحباب کرد، دیگر در مورد بحث اثبات وجوب قضا نمی شود، پس، این مسئله از فروع مسئله بعدی است که آیا در باب نماز مطلقا قضا نیست یا تفصیل هست، اصل تعدی مبتنی به آن مسئله است.

نوع اشخاص از اطلاق روایت حلبی غفلت کرده اند, مرحوم آقای حکیم هم توجه نکرده که اطلاق روایت, استنشاق را هم شامل است, البته در روایت صریحاً مضمضه و استنشاق ذکر نشده ولی فرد ظاهر آن این دو صورت است که در میان سنی ها هم معنون بوده است, اما دخول آب در حلق بدون مضمضه و استنشاق فرد نادری است, صورت متعارف دخول آب با مضمضه یا استنشاق است که اطلاق روایت آنها را شامل می گردد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۰ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، تکمیلی برای تفصیل یا عدم تفصیل بین مضمضه برای نماز واجب و نماز نافله در حال صوم و ورود بی اختیار آب به حلق بیان می فرمایند، و سپس، فرع ادخال الماء أو غیر الماء فی الفم و غیر الفم للتبرد و غیر التبرد و ورود بی اختیار آب به جوف را پی می گیرند.

مطلبی که مرحوم سید اینجا مطرح کرده و شاید اگر زودتر مطرح می شد، بهتر بود، این است که در صحیحه حلبی و موقوفه یونس که می گویند فتوای خود یونس است، آمده است که اگر در اثر مضمضه بی اختیار آب به حلق برسد، برای نماز واجب قضا ندارد و برای نماز نافله قضا دارد، این تفصیلی که از یونس نقل شده، معلوم نیست که فتوای خود او یا روایت از امام معصوم است اما مورد اعتماد مرحوم کلینی و مرحوم شیخ است، به خاطر اینکه مرحوم کلینی آن را در کافی آورده و مرحوم شیخ به آن استدلال می کند.

ص: ۲۱۶

شاید برخی گمان کرده اند که قائل به این تفصیل نادر است و باید آن را کنار گذاشت، اما همانطور که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی فرموده اند، روایت در این جهت تفصیل، شاذ و معرض عنه اصحاب نیست، در جهت استنشاق، مرحوم آقای خوئی احتمال اعراض داده بود، اما در اینجا همانطور که آقای حکیم دارد، می فرماید که جماعتی به این تفکیک قائل شده اند، اما اینکه این جماعت چه کسانی هستند، معمولاً ذکر نکرده اند، مرحوم نراقی در مستند می گوید که شیخ در تهذیب از جمعی از اصحاب نقل کرده، و آدرسی که در پاورقی آمده، اصلاً هیچ ربطی به این ندارد که ایشان نقل قولی کرده باشد، و با مراجعه به تهذیب نیز چنین چیزی نیافتم، و متعارفاً هم رسم تهذیب این نیست که نقل قول کند. بعد متوجه شدم که مرحوم نراقی اشتباهی کرده و اصل اشتباه بنابر سبکی قدیمی است که متأخرین اصلاً آن سبک را عیب می دانند، و آن این است که چیزی را از جائی برداشته باشد اما نگوید که در آنجا چنین دارد، در قدیم چه بسا خود کافی را نمی دیدند و مطلبی را به نقل وسائل از کافی نقل می کردند و بدون اینکه اسمی از وسائل ببرند، می گفتند که در کافی چنین است، این در سابق مرسوم بوده، اما در دوره های متأخر خصوصاً اگر از اشخاص نقل شود، بنا بر این است که دقیق نسبت بدهند. این مطلب که جمعی قائل شده اند، در کفایه و ذخیره مرحوم سبزواری و شرح دروس آقا رضی خوانساری و حدائق و ریاض هست و اینجا مستند نیز دارد، اقدم این کتب کفایه و ذخیره مرحوم سبزواری است, ایشان مطلبی از مرحوم شیخ در تهذیب

نقل کرده و می گوید نقل عن جماعه من الاصحاب... و تفصیل فوق را ذکر می کند، این کلمه «نقل» به صیغه معلوم نیست و شیخ تفصیل را نقل نکرده بلکه به ضم نون و به صیغه مجهول است، این کلمه در حدائق و ریاض هم آمده, در نسخه چاپی ریاض بر نون «نقل» فتحه گذاشته گویا مرحوم نراقی به یکی از این کتب مراجعه کرده, عبارت را به صیغه معلوم خوانده است, لذا آن را به شیخ طوسی نسبت داده است, به هر حال اصل همه این نقل ها به یک جا برگشت می کند، و من نیز قبل از ذخیره ناقل را نیافتم، اصل این را که عده ای قائل شده اند، پیدا کرده ام اما این را که قبل از مرحوم سبزواری کسی از عده من الاصحاب نقل کرده باشد، نیافتم، بنابر آنچه که پیدا کرده ام، اصل این مطلب درست است که عده ای قائل شده اند و در نتیجه، اگر روایت ذاتاً صلاحیت استناد داشته باشد، این روایت معرض عنه نیست.

ص: ۲۱۷

قدیمی ترین مطلبی که درباره این روایت هست، در کافی مرحوم کلینی است، روایت حلبی را در کافی آورده و روایت یونس را نیز که تقریباً مضمونی شبیه به آن دارد، آورده و روایت سماعه بن مهران را که بین واجب و نافله تفصیل نداده، اصلاً نیاورده، برای همین روایات باب منعقد کرده و محصل از این روایات فتوای مرحوم کلینی است، مرحوم شیخ روایت سماعه را در کتب خود آورده است.

مرحوم شیخ در استبصار برای مختار خود برای مطلبی به روایت یونس استدلال می کند، و لو در آنجا ایشان می خواهد بگوید بین نماز و غیر نماز فرق هست و قید واجب را ذکر نمی کند اما به همین روایت یونس که اسم واجب و فریضه را آورده، استدلال می کند، معلوم می شود که مراد ایشان اظهر افراد نماز و نماز واجب است، و در تهذیب نیز به این روایت یونس اشاره ای دارد، کأنه ایشان این روایت را معتبر می داند زیرا ایشان می گوید: المتضمض و المستنشق قد بینا حکمهما انه اذا کان لصلاه فلاشیء علیه مما یدخل منه فی حلقه و ان کان لغیر الصلاه فدخل حلقه فعلیه القضاء و تلزمه الکفاره (تهذیب, ج۴, ص۲۱۳) اما مرحوم شیخ قبلًا اصلًا در جائی حکم این دو را بیان نکرده، به نظر می رسد که این تعبیر «بینا» که مرحوم شیخ در اینجا دارد، به روایت یونس که بین فریضه و غیر فریضه فرق گذاشته و قبلاً ذکر کرده (ص۲۰۵)، اشاره دارد، البته روایت یونس درباره مضمضه است و درباره استنشاق نیست، منتها به دلیل اینکه هر دو از مستحبات وضو است، مرحوم شیخ با تسامح خاصی بیان راجع به روایت مربوط به مضمضه را برای استنشاق کافی دانسته، غیر از اینکه روایت یونس را آورده، چیزی بیان نکرده، پس، به نظر می رسد که دست کم احتمالاً مرحوم شیخ نیز به مضمون روایت یونس و تفصیل بین فریضه و نافله قائل است.

ظاهر کلام شهید اول در غایه المراد، و در مدارک و مفاتیح مرحوم فیض و حاشیه شهید ثانی بر ارشاد و مسالک و وافی و وسائل و حدائق و مستند مرحوم نراقی و مجمع الفائده مرحوم محقق اردبیلی و شرح دروس آقا رضی و غنائم مرحوم میرزای قمی همین تفصیل بین نافله و فریضه هست و به آن تمایل پیدا کرده اند، پس روایت صحیحه حلبی را نمی شود مهجور حساب کرد، باید ببینیم که مقتضای جمع بین این روایت و روایات دیگر چیست.

یکی از راه های قائلین به یکسان بودن حکم نماز واجب و غیر واجب در این مسأله این است که مرحوم شیخ طوسی در خلاف برای مساوات دعوای اجماع کرده و می گوید فرقی نیست، ولی شاید اکثریت با کسانی است که بالصراحه یا به ظهور اطلاقی این تفصیل را قائل نشده اند. اگر کسی به اجماعات مرحوم شیخ ملتزم باشد، این اجماع برای عدم تفصیل دلیل است، اما قول صحیح این است که این دعوای اجماع از قبیل اجماعات معتبر نیست.

راه دیگر این است که در اینجا صحیحه حلبی و روایت سماعه بن مهران هست، صحیحه حلبی بین نفل و واجب فرق گذاشته و روایت سماعه بن مهران تعبیر می کند که «ان کان فی وضوء فلا بأس به» و فرق نگذاشته، در موارد بسیاری بین چنین ادله ای دو گونه جمع وجود دارد ؛ یکی این است که روایت سماعه بن مهران را با صحیحه حلبی که بین واجب و مستحب تفصیل داده، تخصیص بزنیم، و جمع دوم این است که به اطلاق روایت سماعه اخذ کنیم و صحیحه حلبی را که در نافله حکم به قضا کرده، به استحباب حمل کنیم، در این گونه موارد اختلاف هست که باید به کدام جمع قائل شد، اگر کسی همچنان در تردید باقی ماند که کدام جمع صحیح است، باید به سراغ قواعد اولیه که مقتضی عدم قضا در غیر عمد است، برود، پس، ممکن است کسی اخذاً به اطلاق روایت سماعه و حمل صحیحه حلبی به استحباب قائل به قول اکثریت و عدم قضا بشود.

ولی به نظر می رسد که ظهور اطلاقی روایت سماعه خیلی ضعیف است، مورد سؤال سائل ورود بی اختیار آب به حلق در اثر مضمضه برای رفع عطش است، و حضرت بعد از اینکه پاسخ این سؤال را می دهند که قضا دارد، تفضلاً می فرمایند اگر برای وضو بود، قضا نداشت، این پاسخ تفضلی که مربوط به سؤال سائل نیست، چندان ظهور قوی در مقام بیان خصوصیات ندارد تا گفته شود که به دلیل اینکه قید واجب را ذکر نکرده، حکم همه افراد وضو یکسان است، وقتی در پاسخ سؤال از تقلید از سنی گفته شود که از سنی نمی شود تقلید کرد و باید از شیعه تقلید کرد، این ذیل در مقام بیان شرائط مرجع تقلید شیعی نیست تا گفته شود از مطلق شیعه می توان تقلید کرد، مراد در روایت سماعه اظهر افراد نماز و نماز واجب است، گاهی در این موارد به اظهر افراد اکتفا می شود لذا ظهور اطلاقی روایت سماعه ضعیف است و صحیحه حلبی که می گوید اگر دخول ماء در وضوء نماز واجب شد، لا ـ بأس و اگر در وضوء نماز نافله شد، علیه القضاء، ظهور قوی در وجوب قضا در وضوء نماز نافله دارد و حمل به استحباب نمی شود.

به نظر می رسد که اگر به ظاهر همین روایتی که بین نماز واجب و نماز نافله تفصیل قائل شده، اخذ کنیم که ظاهراً مرحوم کلینی به آن قائل است و مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار به آن معتنی بوده و شهید اول و جماعت کثیری قائل شده اند، اظهر به نظر می آید، از همین صحیحه حلبی حکم استنشاق را هم استفاده می کنیم.

ص: ۲۲۰

به هر حال، در اینجا دو روایت هست که فی الجمله اثبات قضا می کند، یکی روایت سماعه بن مهران است که در صورت تبرید اثبات قضا کرده، و دیگری صحیحه حلبی است، روایت سماعه در وضو به طور کلی گفته که قضا ندارد و روایت حلبی تفصیل قائل شده است، هر دو روایت در باب مضمضه و ورود غیر عمدی آب به حلق فی الجمله اثبات قضا می کند.

حالا اگر کسی لغواً و عبثاً مضمضه می کند، مورد روایت سماعه این است که عطش غلبه کرده، حالا اگر مضمضه برای عطش و نیاز طبیعی و عبادت مانند وضو و غسل نباشد و آب بی اختیار به جوف وارد شود، در اینکه این صورت قضا دارد یا ندارد، اختلافی است.

مرحوم آقای حکیم به دو دلیل بر عدم قضا در این صورت استدلال می کند, یکی بر اساس مفهوم روایت سماعه که اگر وضو شد، قضا ندارد، می فرماید این مفهوم همه موارد غیر وضو و از جمله صورت عبث را شامل است، این دلیل مبتنی بر این بود که این روایت مفهوم به نحو سلب کلی داشته باشد و عرض شد که این مطلب روشن نیست.

دلیل دیگر ایشان این است که اگر در صورت دخول آب با غرض عقلائی مانند عطش قضا باشد، در صورت دخول آب در فرض لغو و عبث به طریق اولی قضا هست.

این استدلال در کتب قبل نیز هست و به آن اینگونه اشکال کرده اند که در حالت عطش که کشش درونی قوی وجود دارد، طبعاً بیش از حالت عادی زمینه ورود آب به حلق وجود دارد لذا حالت عبث نسبت به حالت عطش اولویتی ندارد و نمی توان از صورت عطش به صورت عبث تعدی کرد، ممکن است شارع در حالت عطش که ورود به جوف بیشتر اتفاق می افتد، حکم مختار بار کرده و برای اینکه زیاد اتفاق نیفتد، قضا را اثبات کرده است. ولی این حکم را در صورت عبث که ورود به جوف کمتر اتفاق می افتد بار نکرده باشد.

ص: ۲۲۱

ولی به نظر می رسد که از روایت حلبی می توان حکم مسأله عبث را به اولویت استفاده کرد، در روایت حلبی که گفته برای وضوی مستحبی که به حد ضرورت نرسیده و اهمیت واجب را ندارد، قضا هست، اگر در وضو که عبادت است، قضا باشد، در عبث که عبادت نیست، به طریق اولی قضا دارد، از عطش به عبث نمی توان تعدی کرد اما از وضو به عبث می توان تعدی کرد و حکم را سرایت داد. مرحوم آقای خوئی می فرماید که اصلاً روایت سماعه متعرض صورت عبث است و دیگر بحث نکرده است، با اینکه این روایت درباره رفع عطش و غرض عقلائی است و نمی توان از آن حکم صورت عبث یا همه صورت های ورود آب در حلق را استفاده کرد.

«و لا یلحق بالماء غیره علی الاقوی و ان کان عبثاً». در جلسه گذشته عرض کردم که عده ای غیر آب را به آب ملحق دانسته اند، اما به دلیل اینکه مفهوم به نحو سالبه کلیه در روایت سماعه قائل نشدیم و دلیلی عام نداریم که در غیر آب نیز قضا هست و مقتضای قاعده این است که در صورت عدم عمد قضا نباشد، لذا در ادخال غیر ماء در فم عبثاً و ورود بی اختیار به جوف قضا وجود ندارد و غیر آب به آب که شیوع دارد، ملحق نیست، منتها به خاطر اینکه عده ای ملحق کرده اند و حتی مرحوم سید مرتضی در انتصار برای تبرید بالماء أو غیره دعوای اجماع کرده، احتیاط استحبابی این است که در غیر آب نیز قضا هست.

«لو تمضمض لوضوء الصلاه فسبقه الماء، لم یجب علیه القضاء سواء کانت الصلاه فریضه أو نافله علی الاقوی»، این مسأله را بحث کردیم و قائل به تفصیل شدیم، «بل لمطلق الطهاره»، اکثریت خیلی قوی فقهاء و از جمله مرحوم سید در مضمضه برای مطلق طهارت قائل به عدم قضاء شده اند و عده ای عدم قضا را فقط در مورد وضو ذکر کرده اند.

مرحوم آقای حکیم می فرمایـد بعـد از اینکه روایت سـماعه خصوص وضو را گفته، به چه دلیل از وضو تعدی کنیم و غسل را نیز به آن ملحق کنیم، پس، بر طبق روایت سماعه فقط در وضو قضا نیست و بر طبق مفهوم آن در غسل نیز قضا هست.

عرض شـد که مفهـوم به نحـو سـالبه کلیه از روایت سـماعه اسـتفاده نمی شـود و قاعـده اقتضـا می کنـد که در غسـل حـتی در مضمضه از روی عبث نیز قضا نباشد، این امر در صورتی است که از روایت سماعه شرطیت وضو را به نحو کلی قائل نشویم، و اگر گفتیم که روایت سـماعه در مقام شـرطیت وضو است، چندان معلوم نیست که در این روایت معنای خاص وضو اراده شده باشد، در اسـتعمالات به طور شایع وضو کنایه از طهارت است، مثلاً در روایات طواف حج وارد شده که در هیچ مناسـکی غیر از طواف نیـازی به وضو نیست و طواف بایـد بـا وضو باشـد، بنـابراین به دلیـل اینکه لفظ وضو برای معنای خاص و عام به کار رفته، اگر بخـواهیم مفهوم بگیریم، قـدر مسـلم فقـدان طهـارت را مفهوم می گیریم و می گوئیم اگر مضـمضه ای در مورد غیر طهارت شد و آب بی اختیار وارد جوف شد قضا دارد، اما مفهوم در غیر خصوص وضو وجهی ندارد، و شهرت قریب به اتفاق نیز بر عدم قضا در مطلق الطهاره است.

«و ان کانت لغیرها من الغایات»، ممکن است کسی از روایت سماعه مفهوم بگیرد و بگوید که اگر مضمضه برای وضو یا غسل باشـد قضـا نـدارد (بنـابراین که مـا مراد از وضو را مطلق طهـاره بگیریم بلکه از این بالاـتر مطلق وضوء یـا غسـل هر چنـد ایجاد طهـارت نکنـد) ولی در سایر موارد قضا ثابت است, بنابراین در مضـمضه برای دیگر اغراض هم قضا ثابت است. ولی ما گفتیم که روایت سـماعه چنین مفهومی نـدارد, بلکه باید در مواردی که لزوم قضا ثابت نیست, طبق قاعده مشـی کنیم و به عدم لزوم قضـاء حکم کنیم, تنهـا جـایی که مضـمضه آب برای عبث باشـد که بـا توجه به اولویت از ثبوت قضا در مضـمضه برای وضـو استحبابی قضا را در آن استفاده کردیم, در دیگر موارد که غرض عقلایی وجود دارد اگر مضمضه کند و آب بی اختیار داخل جوف شود قضا ندارد.

ص: ۲۲۳

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۱ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، تکمیلی برای فرع جواز یا عدم جواز مضمضه برای صائم، و همچنین نحوه جمع بین روایات مطلق و خاص درباره مضمضه بیان می فرمایند.

بعضی از فروع متعددی که در بحث مضمضه هست، فی الجمله ناقص مانده که تکمیلی برای آنها عرض کنم. فرع اول که در عروه کامل نیامده، این است که در بعضی کتب هست که مضمضه برای صائم جایز است و در بعضی کتب هست که مکروه است، به مرحوم شیخ در استبصار و مرحوم علامه در منتهی نسبت داده شده که مضمضه را حرام می دانند، با اینکه مقتضای قواعد و بعضی روایات این است که مضمضه جایز است.

مرحوم شیخ در استبصار به روایتی استدلال کرده و در مراد مرحوم شیخ اختلاف واقع شده، آشنا شدن به کلمات قدما در فقه لازم است، گاهی تعبیرات متأخرین با تعبیرات قدما از نظر مصطلحات تفاوت پیدا می کند و این منشأ اشتباهات بسیاری می شود، مرحوم شیخ طوسی اول روایتی را نقل می کند که در کافی و استبصار از زید عن ابی عبد الله علیه السلام است و در تهذیب از زید الشحام عن ابی عبد الله علیه السلام است، به احتمال قوی «الشحام» زیادی است و از بعضی از مراجعین به تهذیب اضافه شده، به خاطر اینکه نقل استبصار و تهذیب از کافی برداشته شده و در کافی کلمه شحام ندارد و در استبصار نیز ندارد، این رسم بوده، بعضی از کسانی که به تهذیب مراجعه کرده اند، متصل به سطور کتاب حاشیه ای زده اند این حاشیه داخل متن شده است، الان در کتبی که نزد من است، از اینگونه حاشیه ها هست، منتها به دلیل اینکه امروزه کتاب ها چاپی است، مشخص است که این حاشیه جزء متن نیست، اما در نسخه های خطی اشتباه حاشیه به متن رخ می داده و گمان می شده است که سقطی از متن است که در حاشیه نوشته اند و ناسخ بعدی آن را وارد متن می کرده، این امر بسیار اتفاق می افتاده است. به هر حال، در روایت سائل سؤال می کند که شخص صائم مضمضه می کند، حضرت می فرمایند که آب دهان را سه مرتبه بیرون اندازد، مرحوم شیخ طوسی در استبصار, ج۲, ص۹۴ از اینکه حضرت درباره حرمت چیزی نفرموده اند، استظهار می کند که اصل مضمضه جایز است، و بعد می فرمایند: هذا الخبر مختص بالمضمضه اذا کانت لاجل الصلاه فاما للتبرد فانه لایجوز علی حال, یدلّ علی ذلک... و دلیل ایشان همان روایتی است که به یونس منتهی می شود و اصطلاحاً خبر موقوف گفته می شود که از امام علیه السلام نقل نشده و از صحابه امام علیه السلام نقل شده، این روایت را که خواندیم، برای این دلیل آورده که مضمضه برای تبرد جایز نیست و برای صلات جایز است، لذا آقایان گفته اند که مرحوم شیخ طوسی به حرمت مضمضه للتبرد قائل شده است.

ص: ۲۲۴

و مرحوم علامه در منتهی بین تبرد و صلات فرق می گذارد و می گوید برای صلات امر مشروع و مستحبی انجام شده، و برای تبرد تفریط شده و روزه در معرض فساد قرار گرفته و عقوبتاً قضا دارد، به خاطر اینکه در اینجا مضمضه برای غیر صلات منهی

است و باید عقوبت آن را ببیند و قضا کند، از منتهی نیز نقل شده که ایشان قائل به حرمت مضمضه برای غیر صلات است.

اینکه مرحوم شیخ طوسی در استبصار به روایت یونس برای اثبات سخن خود «فاما للتبرد فانه لایجوز علی حال» استناد کرده، کدام قسمت روایت بر مدعای ایشان دلالت می کند؟ در عده ای از کتب گفته اند که استناد شیخ به عبارت آخر روایت یونس «و الافضل للصائم أن لا یتمضمض» است, در نتیجه لایجوز در عبارت شیخ به معنای کراهت است، عدم جواز در بین قدماء به معنای کراهت به کار می رفته، ترک شیئی که مطلوب باشد، فعل آن را مکروه حساب می کردند، اینجا ترک مضمضه مطلوب، و فعل آن مکروه است، پس، قول به تحریمی که آقایان به شیخ طوسی در استبصار نسبت داده اند، درست نیست.

اشکال این است که در عبارت مرحوم شیخ خلاف ظاهری هست، به خاطر اینکه تعبیر «و الافضل للصائم أن لا یتمضمض»، کلی است و در آن قید اذا کان فی غیر وقت الفریضه، وجود ندارد، در روایت یونس این هست که در ورود بی اختیار آب به جوف در اثر مضمضه در وقت فریضه، روزه صحیح است و ور غیر وقت فریضه روزه باطل است (مراد از وقت فریضه و غیر وقت فریضه, مضمضه للصلاه و لغیر لصلاه است) و بعد می فرمایند «و الافضل للصائم أن لا یتمضمض»، اگر ضمیر تعبیر شده بود (والافضل له گفته بود)، می گفتیم ضمیر به صورت اخیر و صورت غیر وقت فریضه برگشت می کند، اما در اینجا به طور کلی «للصائم» گفته و قیدی ندارد، ظاهر آن این است که به طور کلی برای صائم بهتر این است که مضمضه نکند، بعضی مانند مرحوم نراقی در مستند می گویند که مضمضه برای صائم به طور کلی کراهت دارد، یا افضل ترک آن است، خلاصه مرحوم شیخ برای تفصیل بین نماز و غیر نماز به روایت یونس استدلال کرده و می فرماید در صلات به دلیل روایت زید شحام یجوز و در غیر صلات به دلیل این روایت یونس لا- یجوز، اگر به ذیل استدلال شده باشد، در ذیل بین دو صورت تفصیل ندارد و به طور کلی ترک مضمضه را برای صائم افضل دانسته است. پس، اینکه در جواهر و شرح دروس و کتب دیگر گفته اند استدلال شیخ به ملاحظه ذیل روایت یونس است، درست نیست.

مرحوم حاج آقا رضا می فرماید استدلال مرحوم شیخ به ذیل روایت یونس نیست, بلکه به قسمت قبلی است که بین دو صورت در فساد و صحت تفصیل قائل شده، شیخ طوسی این مطلب را دلیل گرفته که از نظر جواز مضمضه برای صائم تفصیل هست، بنابراین احتمال جواز در مقابل حرمت است، در مضمضه برای نماز، روزه باطل نمی شود و برای تبرد و غیر نماز خلاف شرع است و باطل می شود، در نظر مرحوم شیخ طوسی بین وضع و تکلیف ملازمه ای بوده که اگر کاری وضعاً روزه را باطل می کند، تکلیفاً نیز باید مقدمات آن انجام نشود، به خاطر اینکه ورود در جوف موجب بطلان روزه است، مطابق احتیاط باید کاری انجام شود که ورود به جوف در غیر نماز منتفی شود، مضمضه برای نماز که با آن روزه فاسد نمی شود، اشکالی ندارد. و بعد مرحوم حاج آقا رضا می فرماید که بین وضع و تکلیف ملازمه خارجیه ای وجود ندارد.

من گمان می کنم که فرمایش مرحوم حاج آقا رضا از یک جهت درست است که استدلال مرحوم شیخ به ذیل روایت نیست اما از این جهت درست نیست که می فرماید مرحوم شیخ مضمضه در غیر صلات را حرام می داند منتها استدلال مرحوم شیخ به این روایت تمام نیست، بلکه مرحوم شیخ مضمضه در غیر صلات را حرام نمی داند و مانند برخی که مکروه می دانند، مکروه می داند، منتها برخی برای کراهت به «و الافضل للصائم أن لا یتمضمض» استناد می کنند و ما می گوئیم مرحوم شیخ برای کراهت به همان تفصیل مذکور در صدر حدیث استناد کرده، با این توضیح که اگر کسی به تعلیلات احکام شرعی آشنا باشد، این امر را متوجه می شود که گاه علتی که برای مکروهات ذکر می شود، معرضیت برای حصول شیئی است که حصول قطعی آن مبغوض و حرام است، مثلاً در روایات گفته شده با آب مشمش و آفتاب خورده وضو نگیرید، زیرا اگر کسی با این آب وضو بگیرد، به فلان مرض مبتلا می شود، در اینجا انسان حق ندارد عالماً خود را به این مرض مبتلا کند، اما شارع از چیزی که معرضیت برای این مرض دارد که احیاناً ابتلا حاصل می شود، به نحو کراهت ممانعت می کند، یا مثلاً اگر کسی به هنگام مباشرت بسم الله نگوید، ممکن است فرزند او به جنون مبتلا شود، در اینجا مکلف حق ندارد با علم و عمد فرزند را به جنون مبتلا سازد ولی انجام کاری که معرض ابتلاء به جنون است مکروه می باشد, مرحوم شیخ طوسی به وسیله تفصیلی که در روایت هست و در صورت ورود به جوف تفصیل در بطلان قائل شده، برای کراهت استدلال کرده به این شکل که اگر آب با مضمضه وارد جوف نشود، گرچه مضمضه برای تبرد باشد، روزه باطل نمی شود، بنابراین به خاطر اینکه مضمضه برای باطل شدن روزه معرضیت دارد، شارع با نهی تنزیهی مانع از آن شده، و در کتب سابقین فراوان عدم جواز در کراهت شدیده به کار رفته است، و اینجا مراد مرحوم شیخ از «لایجوز» کراهت شدیده است نه حرمت, پس، مرحوم شیخ نیز با دیگران که مضمضه را حرام نمی دانند، مخالف نیست.

و اینکه مرحوم علامه در منتهی می فرماید کسی که برای غیر نماز مضمضه کرده، تفریط کرده و عقوبتاً قضا دارد و از آن استفاده کرده اند که ایشان در منتهی قائل به تحریم شده است. قبل از منتهی، مرحوم محقق در معتبر عین همین تعبیرات را دارد، ولی از این تعبیر تحریم استفاده نمی شود، به خاطر اینکه در باب صلات با بدن یا لباس نجس در اثر نسیان و تذکر بعد از نماز، عقاب اخروی وجود ندارد اما به دلیل اینکه این نسیان در اثر ترک تحفظ و اهتمام حاصل شده، عقاب دنیوی به وسیله اعاده نماز وجود دارد، در روایت هست که عقوبتاً لنسیانه اعاده دارد، برای اینکه به نماز و حفظ طهارت بدن و لباس اهمیت دهد و بی اعتنائی نکند، این مقدار دستور هست که باید نماز را اعاده کند، در منتهی نیز اینطور است که دستور نداشته مضمضه کند و کار خوبی نبوده و تفریط کرده و باید عقوبت آن را با قضا کردن ببیند، این عین همان تعبیر مرحوم محقق در معتبر است منتها در منتهی اضافه ای دارد که می گوید مضمضه برای غیر وضو منهی است، ولی مراد نهی تنزیهی است چون ایشان منهی تعبیر کرده و حرام تعبیر نکرده، معمولاً ـ در اینطور کتب مفصل برای بیان تحریم به صرف منهی بودن اکتفا نمی کنند.

خلاصه در معتبر دارد که به مضمضه در صلات امر شده (که البته مراد امر استحبابی است) لذا تناسب ندارد که چنین شخصی عقوبت ببیند ولی به مضمضه برای تبرید یا عبث که امر نشده لذا باید شخص عقوبت ببیند عقوبت چنین شخصی همان لزوم قضا است نه چیز دیگر.

ص: ۲۲۷

به نظر می رسد که علامه هم در منتهی قائل به کراهت مضمضه است, بنابراین در طائفه کسی قائل به حرمت مضمضه نیست, از جهت ادله هم مسأله صاف است و اشکالی در جواز مضمضه نیست.

بحث دیگری که در عروه نشده این است که در روایت عمار ساباطی به طور کلی می گوید مضمضه لا- بأس و در روایت سماعه بن مهران می گوید برای تبرد قضا دارد و روایت حلبی که محل اختلاف بود، درباره نافله می گفت قضا دارد، حالا در روایتی که به طور کلی حکم به لا- بأس کرده، بحث کلی وجود دارد که در موارد دیگر نیز هست که اگر مطلق و خاصی باشد، به دو گونه می توانیم بین این دو دلیل جمع کنیم، یکی تخصیص مطلق و دوم تصرف در خاص و حفظ مطلق است، کدام یک از این دو جمع مقدم است, این مسئله مورد اختلاف است، در جائی می گویند اکرام علماء مستحب است و در جائی دیگر می گویند اکرم الفقهاء، در این دو دلیل دو گونه جمع وجود دارد، (حالا از این ناحیه در این مثال مناقشه نکنید که فقهاء فرد ظاهر علماء است)، یکی این است که اکرام همه علماء و حتی فقهاء استحباب دارد و امر در فقهاء را حمل به استحباب کنیم، و دوم این است که اکرام علماء مستحب است و در خصوص فقهاء واجب است و استثناء بزنیم، این مورد بحث است که کدام یک از این دو جمع مقدم است. در اینجا ممکن است کسی بگوید که ما به روایت عمار ساباطی اخذ می کنیم و می گوئیم کسی که مضمضه می کند و بی اختیار آب وارد جوف او می شود، طبق قاعده اولیه روزه او قضا ندارد منتها در مضمضه برای تبرد یا نافله قضا استحباب دارد، جای این بحث هست که چرا در اینجا فقط جمع اطلاق و تقییدی یا عام و خاصی مطرح است و این جمع دوم مطرح نیست.

مطلبی از فرمایش مرحوم حاج آقا رضا استفاده کرده ام، گرچه بر خلاف نظر ایشان است اما آن منشأ تنبه من به این مطلب شد، و آن این است که اصلاً روایت عمار ساباطی عام نباشد و به وضو مربوط باشد، و قهراً هیچ منافاتی با روایت سماعه پیدا نمی کند و مؤید روایت سماعه می شود که می گوید برای وضو قضا ندارد، جمع اطلاق و تقییدی نمی کنیم تا آن مباحث مطرح شود، اصلاً خود روایت درباره وضو است، این را به این خاطر می گویم که در روایت عمار ساباطی در سؤال های بعدی می گوید «قلت فان تمضمض الثانی .... قلت تمضمض الثالث»، ثانیه و ثالثه تعبیر نمی کند، این الف و لام مناسب با الف و لام عهد است، اینکه دستور هست سه مرتبه مضمضه شود، مربوط به وضو و غسل و امور عبادی است، این سه مرتبه مضمضه به وضو و عبادت مربوط باشد، و در روایات عمار ساباطی این مقدار تسامحات و تعبیرات با کمی دست انداز متعارف است، بلکه گاه اگر روایات عمار ساباطی این گونه ابهام ها را نداشته باشد، انسان در روایات او بودن تردید می کند، به نظر می رسد که دست کم احتمالاً ـ از اول سؤال در روایت عمار درباره وضو و طهارت است، منتها مرحوم حاج آقا رضا می فرماید اول از حکم کلی مضمضه سؤال کرده که حکم مضمضه صائم چیست و بعد که الف و لام عهد آمده، از خصوص مضمضه دوم و سوم جائی که استحباب دارد، سؤال کرده، ولی متناسب این است که از اول درباره جائی که استحباب دارد، سؤال کرده، اگر اول سؤال کلی باشد چرا بعد از دریافت پاسخ، از آن موضوع کلی دست بردارد و درباره خصوص یک صورت سؤال کند، لذا به خاطر اینکه ذیل با وضو و طهارت متناسب است، می گوئیم که در صدر نیز از اول درباره مضمضه برای عبادت سؤال کرده و فروض مختلف آن را پرسیده, با این احتمال، قهراً دیگر هیچ منافات این روایت با سایر روایات پیدا نمی کند، علی ای تقدیر، اگر روایت عمار ظهور فی الجمله در تعمیم داشته باشد، ظهور آن در عموم حکم نسبت به مضمضه عبادی و غیر عبادی ضعیف می شود، اگر کسی در جمع بین دو دلیل در موارد دیگر قائل شود که حفظ عموم و اطلاق مقدم بر تصرف در خاص است، بنابر قانون اظهر و ظاهر است، ولی ظهور عام در عموم و مطلق در اطلاق در بعضی موارد ضعیف است، مثل روایت عمار ساباطی در بحث ما و ظهور روایت سماعه و حلبی در اینکه در مضمضه برای غیر صلات, دخول ماء در جوف قضا دارد، صاف و قوی است، به این ظهور اخذ می کنیم، و این که فقهاء در لزوم قضاء در تبرد اتفاق نظر دارند، شاید به همین جهت باشد که ظهور روایت عمار ساباطی را در عدم قضا چندان معتبر ندانسته اند تا آن بحث اصولی مطرح شود, شاید علماء «لاباس» را در روایت عمار ساباطی مربوط به مضمضه برای تبرد نمی دانسته اند.

مرحوم حاج آقا رضا مطلبی دارد که بین غسل و وضو قول به فصلی نیست، لذا همانطور که در وضو عدم القضا می گوئیم، در غسل نیز همین را می گوئیم. اشکال کلام ایشان در این است که آقایان گفته اند که عدم القول به فصل کفایت نمی کند و قول به عدم فصل معتبر است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۴ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسئله موارد وجوب قضاء بدون کفاره بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، مسئله سرایت یا عدم سرایت حکم مضمضه در وضو به مضمضه در غسل، و سپس، مسئله مضمضه با علم به ورود به جوف را مورد بررسی قرار می دهند، و در نهایت، به طور گذرا به مسئله روز بودن زمان روزه در غیر عیدین اشاره می فرمایند.

مرحوم حاج آقا رضا همدانی درباره دلیل سرایت حکم مضمضه در وضو نسبت به غسل می فرماید عدم قول به فصل بین وضو و غسل دلیل بر عدم قضا در غسل است و تفاوتی بین وضو و غسل وجود ندارد. این فرمایش ایشان اشکال کبروی و صغروی دارد، بر فرض عدم قول به فصل صغرویاً، اشکال کبروی این است که عدم قول به فصل برای جریان احکام اجماع کفایت نمی کند و باید قول به عدم فصل باشد، این مطلب مکرر عرض شده و دیگر در اینجا نیازی به بحث ندارد، عدم قول به فصل این است که کسی عنوان نکرده و قائل به فصل نشده اما اگر بپرسند، ممکن است که کسی قائل به فصل شود، بر اعتبار نگفتن فصل دلیلی نیست، و قول به عدم فصل این است که می گویند فصلی نیست، این کاشف از عقیده اشخاص است، بین عدم الخلاف و اجماع نیز تفاوت وجود دارد، عدم الخلاف این است که ممکن است مطلبی را فقط چند نفر معدود عنوان کرده باشند و بین آنها خلافی نباشد، و اجماع این است که همه یا قریب به کل معاریف قائل باشند، خلاصه، مرحوم حاج آقا رضا بین قول به عدم فصل و عدم قول به فصل خلط کرده است.

ص: ۲۳۰

و اشکال صغروی این است که مسلم نیست که قول به فصل نباشد و محتمل است که باشد، بعد از مراجعه معلوم می شود که چند نفر از بزرگان درباره عدم قضا به وضو اکتفا کرده اند، ممکن است بگوئیم اقتصار به وضو به معنای این است که در بقیه فروض قضا هست، به دلیل اینکه محتمل است که اینها حکم را به وضو اختصاص داده باشند، محتمل است که اینها با همین جمله بین وضو و غیر وضو قائل به فصل باشند.

مرحوم صدوق در فقیه : «و ان تمضمض فدخل الماء حلقه فان کان ذلک لوضوء الصلاه فلا قضاء علیه». مفهوم این عبارت این است که اگر برای غیر وضو بود، قضا دارد.

فقه رضوی : «احذر السواک الرطب و ادخال الماء فی فیک للتلذذ فی غیر وضو فان دخل منه شی ء فی حلقک فقد أفطرت».

مرحوم سلار در مراسم : «من تمضمض أو استنشق لغير الوضوء فوصل الماء الی جوفه فعلیه القضاء».

مرحوم علامه حلی در تلخیص : «یجب القضاء ببلوغ الماء الحلق فی غیر الوضوء».

در وافی و حدائق عدم قضا را به وضوی واجب اختصاص داده اند، و مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب قرانی که شرح فارسی کتاب من لا یحضره الفقیه است، فرموده که دخول ماء به جوف در مضمضه برای تبرد قضا دارد و برای وضوی واجب قضا ندارد.

با بودن این تعبیرات نمی توانیم بگوئیم که قول به فصلی نیست، شاید همین تعابیر قول به فصل باشد و در غیر وضو قائل به قضا باشند، نمی توانیم ادعا کنیم که صغروياً قول به فصلی نیست.

ص: ۲۳۱

ولی اشکال این است که چه بسا وضو کنایه از طهارت است، درباره طواف هست که طواف بدون وضو باطل است، مراد از وضو در اینجا طهارت است، به خاطر اینکه طواف با غسل صحیح است، وضو در معنای خاص نیز به کار رفته، هر دو جور هست، لذا این عبائر دلیل بر این نیست که مختار اینها اختصاص به وضو یا مطلق طهارت است.

در مقابل این عبائر، اکثریت بسیار قوی به عدم قضا در ادخال آب در جوف با مضمضه برای مطلق طهارت قائل شده اند و آن را و به وضو اختصاص نداده اند، حالا گاهی بعضی خصوصیات در طهارت گفته اند که مثلاً برای نماز باشد یا نباشد، آنها بحث های دیگری است، بعضی کلمه طهارت تعبیر کرده اند و بعضی گفته اند که اگر کسی مثلاً برای نماز مضمضه بکند، نماز را با وضو و با غسل که مضمضه از مستحبات آنها است، می توان انجام داد، از کلمات اکثریت بالصراحه یا بالاطلاق استفاده می شود که در عدم قضا فرقی بین وضو و غسل نیست.

در مستمسک مرحوم آقای حکیم عبارتی هست که مأخوذ از مستند مرحوم نراقی است و ایشان نیز از دیگری اخذ کرده که معلوم نیست چه کسی است، می گویند «و عن الانتصار و الغنیه و السرائر الاجماع» که طهارت رفع قضاء می کند، کلمه «عن» که تعبیر می کنند، یعنی خودشان ندیده اند، یکی از کتاب های مورد مراجعه مرحوم آقای حکیم مستند مرحوم نراقی است. در انتصار در مسئله جاری این تعبیر اجماع هست اما در غنیه اجماع در مسئله دیگری است، ایشان می گوید اگر کسی برای تبرید مضمضه کرد و وارد جوف شد، به دلیل اجماع و به دلیل احتیاط قضا لازم است، اما این مسأله را که اگر مضمضه برای تبرید نباشد و برای طهارت باشد، اصلاً عنوان نکرده، حالا اگر این جمله مفهوم داشته باشد، ممکن است بگوئید که در غیر تبرید قضا نیست، اما نمی توان گفت که دلیل این مفهوم نیز اجماع است، برای عقد ایجابی که در تبرید قضا هست، دعوای اجماع کرده و گفته احتیاط نیز اقتضا می کند که قضا داشته باشد. و در سرائر تعبیر می کند که اگر کسی برای تبرید مضمضه کرد «وجب علیه القضاء دون الکفاره للاجماع»، محتمل است که اجماع فقط برای عدم کفاره یا برای قضا و عدم کفاره باشد، اما به هر حال، هر دو احتمال در مورد تبرید است.

اشخاص دیگری دعوای اجماع دارند ؛ مرحوم سید مرتضی که در جمل العلم نوشته که اگر کسی برای طهارت مضمضه کرد و آب وارد جوف شد، قضا ندارد، مرحوم ابن براج که این کتاب را شرح می کند، می گوید: «دلیلنا اجماع الطایفه». مرحوم شیخ طوسی نیز می گوید مضمضه برای نماز (که عبارت از نظر وضو و غسل مطلق است)، قضا ندارد لاجماع الفرقه. مرحوم علامه در منتهی عند علمائنا تعبیر کرده که آقایان می گویند مراد اجماع است، و در تذکره با اختلاف نسخه عند علمائنا و عندنا هست که معنای هر دو یکسان است. این بزرگان صریحاً یا ظاهراً دعوای اجماع کرده اند.

منتها با بودن عده ای که محتمل بود به خصوص وضو اقتصار کرده باشند، دعوای اجماع مشکل است و باید به قواعد دیگر مراجعه کنیم.

مرحوم آقای حکیم بعد از اینکه این مطلب را با تعبیر «عن» از انتصار و غنیه و سرائر نقل می کند، می فرماید به دو دلیل یکسان بودن حکم وضو و غسل درست نیست ؛ یکی اینکه، از مطلب قبلی معلوم شد که صحیحه حلبی مساوات وضو و غسل را رد می کند، و دوم اینکه، گفتیم که مفهوم «و ان کان فی وضوء فلا بأس به» در روایت سماعه این است که در غیر وضو فیه بأس، یکسان بودن حکم وضو و غسل بر خلاف تفصیل در صحیحه حلبی و مفهومی است که از روایت سماعه استفاده می شود.

ولی صحیحه حلبی درباره نفی مساوات بین وضو و غسل نیست، این صحیحه می گوید حکم نماز واجب و نماز نافله یکسان نیست، در مضمضه برای فریضه قضا نیست و برای نافله قضا هست، و روایت سماعه روشن نیست که مفهوم داشته باشد و اگر داشته باشد، روشن نیست که مراد از وضو معنای خاص آن یا معنای کنائی مطلق طهارت است.

ص: ۲۳۳

مطلب دیگری که مرحوم سید دارد، می فرماید : «یکره المبالغه فی المضمضه مطلقا و ینبغی له أن لا یبلع ریقه حتی یبزق ثلاث مرات»، این مسأله بحث مهمی ندارد.

مسئله ۵ : «لا- یجوز التمضـمض مطلقا مع العلم بأنه یسبقه الماء الی الحلق أو ینسی فیبلعه». این امر حکم تعمد را دارد و مبطل صوم است.

مرحوم آقای حکیم می فرمایـد در مسئله ۷۱ که قبلاً گذشت، به کلام مرحوم سید اشکال کردیم، مرحوم سید در آن مسئله فرمود که جایز نیست کسی در شب چیزی بخورد یا کاری انجام دهد که می داند که در روز بی اختیار دچار قی می شود، و به ایشان اینگونه اشکال کردیم که عمدی که مصحح عقوبت است، لازم نیست در ظرف عملی که واقع می شود، تعمد باشد، ممکن است نظیر سقوط از ارتفاع هنگامی که واقع می شود غیر اختیاری باشد اما با مقدمات اختیاری قبلی واقع شده باشد، در تصحیح عقوبت قدرت قبلی کفایت می کند، ولی از روایات استفاده می کنیم که تعمدی که مناط برای عقاب است، مناط برای ابطال صوم نیست و فقط تعمد در ظرف عمل در ابطال مفطرات معتبر است، مثلاً در ادله هست که اگر کسی در روز ماه مبارک رمضان بی اختیار دچار قی شد، اشکالی ندارد اما قی اختیاری مبطل است، اطلاقات این ادله شامل این صورت نیز هست که کسی در شب اختیاراً غذای منجر به قی خورده باشد و در روز بی اختیار دچار قی شود، بنابراین، اختیاریت قبل از ظرف عمل برای اثبات قضا کفایت نمی کند.

این فرمایش ایشان محل مناقشه است، به خاطر اینکه اگر ظاهر ادله در قی چنین اقتضا کند اما درباره مفطرات دیگر چنین ادله ای وجود ندارد، در مفطرات دیگر هست که مثلاً اکل عمدی اشکال دارد که شامل صورت مورد بحث نیز هست که در شب عمداً چنین غذای تهوع آور در روز را بخورد. نظیر قتل عمدی با سم است که چند ساعت قبل سم می خورد یا سم می خوراند و چند ساعت بعد قتل و مرگ حاصل می شود.

یکی دیگر از موارد وجوب قضا بـدون کفاره، «العاشـر، سبق المنی بالملاعبه أو الملامسه اذا لم یکن ذلک من قصـد و لا عاده علی الاحوط و ان کان الاقوی عدم وجوب القضاء ایضاً»، این مسئله قبلاً گذشت.

در مسئله بعـدی، درباره زمانی که روزه در آن صـحیح است، تعبیر می کند که «و هو النهار من غیر العیدین»، دلیل اینکه روزه باید در روز باشد، ضـرورت بین مسـلمین است، این مطلب درست است، مرحوم آقای خوئی به آیه شـریفه «کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیـط الاـبیض من الخیط الاسود من الفجر» و بعضـی از روایات نیز اسـتدلال کرده، ولی اینها هیچکـدام برای مختار مورد نظر در اینجـا دلیـل نیست، به خـاطر اینکه اولاًـ آیه شـریفه مخصوص به روزه مـاه مبـارک رمضـان است و مراد در اینجا مطلق روزه است که صوم لیل صـحیح نیست، این دلیل اخص از مدعا است، و ثانیاً، در مورد ماه مبارک رمضان نیز که هست، دربـاره تجـویز مفطرات در شب است و در مورد وجوب انجـام مفطرات در شب نیست تـا صوم جـایز نباشـد، آیه نـافی وجوب صوم در شب است و بر عدم مشروعیت و استحباب آن دلالت نمی کند، مرحوم آقای حکیم اینجا می فرماید که روزه در شب رجاءاً اشکالی ندارد لولا ضرورتی که هست که حتی روزه در شب رجاءاً نیز مشروع نیست، روایاتی که مرحوم آقای خوئی به آنهـا اسـتدلال کرده نیز از همین قبیـل است و همـان اشـکالی که به اسـتدلال به آیه قرآن هست، به اسـتدلال به آن روایات نیز هست، اما به دلیل اینکه اصل مسئله ضروری است، دیگر احتیاجی به بحث ندارد.

مطلب جزئی دیگر درباره اقتصار در استثناء بر عیدین است، مرحوم آقای خوئی می فرماید: دلیل اینکه مرحوم سید ایام تشریق را ذکر نکرده، این است که روزه در ایام تشریق برای کسی که در منی است، جایز نیست، این ایام ممنوع عام نیست و ممنوع عام همین دو روز است. ولی فقط ایام تشریق نیست که ذکر نشده، مسافر نیز نمی تواند روزه بگیرد اما عمومی نیست و مربوط به کسی است که خارج از وطن باشد، مریض نیز همینطور است و عمومی نیست.

مطلبی که مناسب بود مرحوم آقای خوئی ذکر کند اما ذکر نکرده، بحثی است که آیا حرمت روزه در روز عید قربان استثنائی دارد که در بعضی از موارد روزه این روز صحیح باشد؟ مختار مرحوم آقای خوئی و بعضی از فقهاء دیگر این است که حرمت روزه این روز استثنا دارد، اگر کسی در اشهر حرم که رجب و ذیقعده و ذیحجه و محرم است، مرتکب قتل شد، کفاره این قتل، روزه دو ماه متصل در اشهر حرم است، قهراً باید از ذیقعده یا ذیحجه شروع کند و به هر حال، روز عید قربان داخل این روزه کفاره می شود، از این مطلب در روایات سؤال شده و حضرت می فرمایند روزه بگیرد «و هو حق لزمه»، مرحوم سید می فرماید آن روایت ضعیفه سنداً و دلاله، مرحوم آقای خویی در مطالب قبلی خود نوشته بود: روایت صحیح سنداً و ضعیف دلاله، در نوشتجات متأخر و از جمله تقریرات صوم نوشته که روایت صحیح سنداً و تام دلاله، این مبحث بعداً می آید و مرحوم سید نیز عنوان کرده، ما هم این بحث را آنجا عنوان می کنیم، منتها عرض من به مرحوم آقای خوئی این است که ایشان که استثنا قائل است، ایام تشریق را که توجیه کرده، قاعدتاً باید اینجا این حاشیه را می زد که الا برای قاتل در اشهر حرم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۶ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه، استاد دام ظله، مسئله لزوم روز بودن زمان روزه و ملاک روز و لزوم یا عدم لزوم امساک در مبدأ و منتهای شب از باب مقدمه علمیه را مورد بررسی قرار دهند.

«فصل فی الزمان الذی یصح فیه الصوم و هو النهار من غیر العیدین و مبدئه طلوع الفجر الثانی» در این ی اختلافی نیست و مورد اتفاق است، «و وقت الافطار ذهاب الحمره من المشرق و یجب الامساک من باب المقدمه فی جزء من اللیل فی کل من الطرفین لیحصل العلم بامساک تمام النهار». بحث کلی این است که آیا میزان برای اول وقت نماز مغرب و آخر وقت نماز ظهر و عصر و اول افطار ذهاب حمره مشرقیه یا استتار قرص است، مشهور می گویند ذهاب حمره است و مرحوم آقای خوئی آنطور که یکی از بزرگان معاصر درس ایشان را نوشته بود، در درس های قبلی خود به این تمایل داشت که استتار قرص میزان است. درباره آخر وقت نماز عصر و اول وقت نماز مغرب روایات فراوان است و در جای خود گذشته، البته در بحث صوم نیز روایاتی هست اما بیشتر این روایات در بحث صلات است.

مطلبی که به اینجا ارتباط دارد، این است که گفته اند بین ادله استتار قرص و ذهاب حمره جمع دلالی نمی کنیم و جمع جهتی می کنیم و می گوئیم در روایات ذهاب حمره حکم واقعی بیان شده و روایات استتار قرص از باب تقیه از عامه است، روایات بر خلاف مشهور حمل به تقیه شده است.

ص: ۲۳۷

مرحوم آقای حاج آقا رضا همدانی اینجا تحقیقی دارد که با اینکه مراد ایشان روشن است اما بعضی از معاصرین مراد ایشان را متوجه نشده بود، ایشان می فرماید روایاتی که درباره استتار قرص وارد شده، ذاتاً حجیت ندارد و نوبت به این نمی رسد که روایت را در اثر تعارض حمل به تقیه کنیم و از حجیت ذاتیه آن رفع ید کنیم، ماحصل بیان ایشان (با بیانی که من عرض می کنم و ممکن است الفاظ آن با الفاظ ایشان متفاوت باشد) این است که اگر کسی مطلبی گفته یا نوشته باشد و بعد شک کنیم که آن مطلبی که گفته یا نوشته، در محیط ارعاب بوده یا نبوده، اینجا بنای عقلاء این است که قول و امضای شخص را معتبر می دانند، اما اگر قطعاً محیط ارعاب باشد، فعل و ترک و قول و کتابت در این محیط ذاتاً کاشفیت و حجیت ندارد، گرچه ممکن است که عقیده شخص مطابق کردار و گفتار او باشد اما اینجا بنای عقلاء در اخذ به گفتار یا کردار شخص نیست، این امر معیار کلی در فرق بین دو صورت است. و از نظر صغروی که مربوط به بحث نماز است، ایشان می فرماید که مهم ترین فرع اسلام نماز است، در نماز که همه فقهاء و قضات عامه استتار قرص را معیار می دانند و همه امراء جور و خلفاء در آن وقت نماز می خواندند، اینجا عادتاً به طور علنی نمی شود گفت که میزان استتار قرص نیست بلکه ذهاب حمره است و نماز همه فقهاء و قضات و امرائی که به هنگام استتار قرص نماز می خوانند، باطل است، عاده در برخی موارد از ائمه کلامی موافق اعتقاد عامه صادر شده است, چه عقیده آنها موافق قول عامه باشد, چه نباشد البته ممکن است ائمه به طور خصوصی عقیده

خود را بگویند, بر این اساس، اگر روایات استتار قرص نیز در دسترس ما نبود، با علم عادی خود می گفتیم که حتماً ائمه در جائی قولاً یا فعلاً مطابق استتار قرص عمل کرده اند و باید چنین روایاتی باشد و به ما نرسیده است، در اینجا که می دانیم حتماً روایات موافق عامه صادر شده و باید صادر شده باشد، اینجا اگر روایاتی مطابق عامه به دست ما برسد، کاشفیت نوعیه و حجیت عقلائی ندارد و ذاتاً حجت نیست, این گونه روایات اصلاً مورد اخبار علاجیه نیست که می گوید خذ ما خالف العامه، بلکه اینجا اصلاً اعتبار روایت از نظر اقتضا کوتاه است و اینطور نیست که مقتضی حجیت روایت باشد و مانع پیدا شده است.

ص: ۲۳۸

سؤال: جو ارعاب و تقیه در آن زمان به شکل فی الجمله ثابت است و این امر اعتبار ذاتی روایت را از بین نمی برد آیا صدور روایت در زمان ارعاب بوده یا در زمان غیر ارعاب, کاشفی نداریم که اثبات کند روایت در زمان ارعاب صادر نشده است, مطلب حاج آقا رضا مطلب درستی است.

حالاـ با قطع نظر از این فرمایش مرحوم حاج آقا رضا، آیا در روایات استتار قرص احتمال تقیه درست است؟ یکی از شاگردان مرحوم آقای خوئی سابقاً در تقریرات درس ایشان نوشته بود که اصلاً این احتمال عقلائی نیست، بیان ایشان این بود که اگر امام علیه السلام مطابق عامه عملی انجام داده باشند و یا در پاسخ سؤال یا در جائی ابتداءاً فرموده باشند که هنگام استتار قرص نماز بخوانید، در این موارد ممکن است تقیه باشد، اما در روایات تعبیری هست که از حمل به تقیه ابا دارد، از حضرت سؤال کرده اند و حضرت می فرمایند «ان جبرئیل نزل بها حین سقط القرص»، تقیه حکم ضرورت است و الضرورات تقدر بقدرها، جو و محیط این اقتضا را که نداشت که چنین نسبتی نیز به جبرئیل داده شود، پس، همین نسبت قرینه است که این تعبیر به خاطر مراعات جو و محیط ذکر نشده و حمل به تقیه در اینجا صحیح نیست. اگر این مطلب درست باشد، آن مبنای مرحوم حاج آقا رضا را صغرویاً منع می کند، به خاطر اینکه مرحوم حاج آقا رضا می گوید قطعاً روایات استتار قرص در جو تقیه بوده، و از کلام مرحوم آقای خوئی استفاده می شود که این روایات در غیر جو تقیه مطابق عامه گفته شده است. به آن شاگرد مرحوم آقای خوئی گفتم که گویا مرحوم آقای خوئی به جواهر مراجعه نکرده، پاسخ این مطلب در جواهر آمده که اصل آن هم از مرحوم وحید بهبهانی است، شاگرد ایشان گفت که مرحوم آقای خوئی می فرمود که قل ما اراجع الجواهر، و عملاً نیز همینطور بوده، معمولاً مرحوم آقای خویی در نقل اقوال به مستمسک و در نقل روایات به حدائق مراجعه می کرد و بقیه بحث محصول تفکرات خود ایشان بود. مرحوم وحید بهبهانی می گوید استتار قرص مفهوم قابل تشکیکی است، آفتاب که غروب می کند، یک مرحله این است که آفتاب از سطح زمین کشیده می شود اما بر روی دیوار هنوز آفتاب هست و تدریجاً آفتاب از دیوار و از عمارت های مرتفع و مناره ها و پرنده در حال پرواز در آسمان کشیده می شود، تا آفتاب از همه ارتفاعات متعارف کشیده شود، حدود ده دقیقه طول می کشد، از روایات استفاده می شود که موضوع حکم کشیدن شدن آفتاب از زمین مسطح نیست بلکه این است که آفتاب از ارتفاعات متعارف که در جلوی چشم اشخاص است، کشیده شود و بر مناره های بلند و پرنده در آسمان آفتاب نباشد و این امر با ذهاب حمره یکی است، البته در روایات استتار قرص این امر توضیح داده نشده است, نظیر این مطلب را آقایان در جای دیگر مطرح می کنند, در روایتی درباره یوم الشك آمده که خلیفه وقت از امام علیه السلام سؤال می کند عید چه روزی است؟ حضرت می فرمایند : «ذاک الی الامام، ان صام صمنا و ان أفطر أفطرنا»، از این روایت کبرای قضیه که وظیفه در مسئله هلال، حکم حاکم است، استفاده می شود که مطابق حکم واقعی نیز هست، منتها مراد امام علیه السلام از کلمه امام, امام به حق است و خلیفه خیال می کند که مراد خودش است، امام علیه السلام به خاطر تقیه صغرویت نداشتن خلیفه را توضیح نمی دهند که مراد من، تو نیستی، در «ان جبرئیل نزل بها حین سقط القرص»، امام علیه السلام از باب تقیه توضیح نداده اند که مراد از «حین سقط القرص»، سقوط قرص از روی زمین مسطح نیست، در جای دیگر که محذوری نبوده، حضرت توضیح داده اند که مراد سقوط از ارتفاعات متعارف است که با ذهاب حمره یکی است، در روایات دیگر می فرمایند «اذا زالت الحمره سقط القرص» ، «ان زالت الحمره زالت الشمس من شرق الارض و غربها»، در جای دیگر می فرمایند که استتار قرص به نحوی که موضوع حکم است، با ذهاب حمره یکی است، منتها عامه این را به استتار قرصی که از زمین مسطح کشیده می شود، منطبق می کردند، حضرت اینجا حکم واقعی را بیان کرده اند ولی آن را توضیح

نداده اند، این مطلب در جواهر از مرحوم وحید بهبهانی نقل شده است.

ص: ۲۳۹

سؤال: سقوط قرص به معنای کشیده شدن آفتاب نیست, بلکه رفتن قرص به زیر افق است که یک معنا بیشتر ندارد و تشکیکی نیست.

پاسخ استاد دام ظله: مراد از سقوط قرص, سقوط قرص باثره است, آفتاب نتیجه قرص خورشید است, وتا آفتاب موجود باشد, این معنا اثر سقوط قرص تحقق نمی یابد.

خلاصه، درباره اول وقت نماز مغرب، جمع بین ادله نظر مشهور را اقتضا می کند که ملاک ذهاب حمره مشرقیه است.

و درباره صیام نیز روایتی هست که می گوید باید ذهاب حمره از قمه الرأس بشود، از نظر سند در این روایت دو اشکال شده ؛ یکی این است که مرسله ابن ابی عمیر است و دیگری این است که در سند سهل بن زیاد قرار گرفته، اما به نظر مختار از این دو جهت اشکالی نیست، مراسیل ابن ابی عمیر حجت است و روایات سهل بن زیاد نیز درست است، لذا غیر از روایاتی که در باب صلات درباره آخر وقت صلاه عصر هست، این روایت اینجا نیز شاهد بر مطلب است، جدیداً به باب صلات مراجعه نکرده ام اما بالاخره این بالاتفاق ثابت است و گمان می کنم که روایت نیز داشته باشد که هنگام انقضاء وقت نماز عصر، وقت مغرب داخل می شود، قهراً روایاتی که درباره انقضاء وقت نماز عصر باشد، دلیل برای اول وقت مغرب است، و اجماع نیز هست که اول وقت نماز مغرب آخر وقت صوم است.

سؤال: آیا نمی توان برای پایان صوم به آیه شریفه: õثم اتموا الصیام الی اللیلõ با ضمیمه استفاده آغاز لیل از ادله نماز مغرب استدلال کرد؟

ص: ۲۴۰

(پاسخ استاد دام ظله): این استدلال مقداری شبهه دارد، به خاطر اینکه به حسب روایات لیل و نهار اطلاقات مختلف دارد، گاهی بین الطلوعین خارج از لیل و گاهی داخل آن تلقی شده، گاهی لیل تا اول طلوع آفتاب است، نظیر اسامی و مرزهای شهرها که گاهی با توابع آنها و گاهی بدون توابع در نظر گرفته می شود، نظیر همین اطلاقات در منتهای شب, مبدأ شب هم اطلاقات مختلف دارد, اگر اجماع را در نظر نگیریم ممکن است مبدأ شب در نماز و روزه مختلف باشد, در یکی با استتار قرص و در دیگری با ذهاب حمره باشد.

بنابراین، به نظر می رسد سخن مشهور که می گویند که ذهاب حمره از قمه الرأس معیار پایان صوم است صحیح می باشد.

بحث دیگر این است که مرحوم سید می فرماید امساک در مقداری از شب در مبدأ و منتها از باب مقدمه علمیه واجب است، اینجا مطلبی هست که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی توضیح نداده اند و در عروه پنج حاشیه قدیم نیز در این مورد توضیح یا اشکالی نبود، و آن این است که مرحوم سید در چند مسئله قبل فرمود که در شک در شب به وسیله استصحاب انجام مفطرات تا یقین به طلوع فجر جایز است، و اینجا می فرماید باید حتماً مقداری از شب داخل در امساک از مفطرت باشد، جمع بین این دو مطلب چگونه است؟ آقایان توضیحی در این باره نداده اند، مرحوم آقای خوئی به فتوای اخیر ایشان که لزوم امساک در مبدأ و منتهای شب است، اشکال کرده و فرموده در مبدأ به وسیله استصحاب، امساک لازم نیست، اما به اشکال تعارض دو مقام اشاره ای نکرده است، این اشکال تعارض بماند.

ص: ۲۴۱

حالا آیا اصل این مطلب درست است که امساک مقداری از شب در مبدأ و منتها از باب مقدمه واجب است؟ آنچه که ما می فهمیم، این است که شخص می بیند که درباره طلوع فجر بین منجمین اختلاف هست اما کسی زودتر از ساعت پنج تعیین نکرده، می گوید ممکن است حتی این منجمی که ساعت پنج گفته، اشتباه کرده باشد، اما حد اکثر این است که یک دقیقه اشتباه شده باشد، پس، به عقیده این شخص یک دقیقه به ساعت پنج قطعاً طلوع فجر نشده، و همچنین می گوید ساعت من حد اکثر یک دقیقه عقب باشد، مجموعاً حد اکثر دو دقیقه به ساعت پنج احتمال طلوع فجر می رود. محتمل است این دو دقیقه مقارن طلوع فجر باشد و محتمل است دو دقیقه قبل از طلوع فجر باشد که قهراً انجام مفطرات در آن جایز است، اگر شخص حد اکثر اشتباه را حساب کند و آن را کسر کند و تا آن زمان امساک کند به وظیفه خود عمل کرده است, در اینجا شخص یقین ندارد که مقداری از شب را امساک کرده است، ممکن است چیزی از شب امساک نکرده و ممکن است دو دقیقه از شب نیز امساک کرده باشد، برای یقین به انجام وظیفه لازم نیست که حتماً علم به امساک مقداری از قبل از طلوع فجر باشد، اگر این امر در یقین به انجام وظیفه معتبر باشد، انسان هرگز به وقت یقین پیدا نمی کند، مثلاً ـ مرحوم سید می گوید اگر بخواهد قطع پیدا کند که وظیفه صومی را انجام داده، باید یک دقیقه جلوتر امساک کند، یک دقیقه قبل از ساعت پنج نیز که مقدمه علمیه است، باید برای شخص مقطوع باشد، یک دقیقه به خاطر مقدمه علمیه باید جلوتر امساک کند، مقدمه مقدمه علمیه نیز باید یقینی باشد و باید یک دقیقه جلوتر امساک کند، و هکذا یتسلسل, پس هرگز یقین به انجام وظیفه پیدا نمی کند، از این امر معلوم می شود که لازم نیست به ضمیمه شدن مقداری از لیل و غیر واجب قطع پیدا کند تا یقین به انجام واجب حاصل شود، احتمال ضمیمه شدن مقداری از شب کافی است، همین که انسان علم داشته باشد که امساک او از اول روز متأخر نیست کافی است.

ممکن است این تعبیر ایشان را که می فرماید باید مقداری از شب ضمیمه امساک شود، توجیه کنیم و بگوئیم که مسامحه در تعبیر شده است و مراد ضمیمه کردن مقدار احتمالی است که در نتیجه قطع داشته باشد که امساک او از اول روز مؤخر نشده، بلکه مقارن اول روز یا احتمالاً جلوتر بوده است.

اما در حل تعارض بین این فرمایش مرحوم سید در اینجا و مقتضای استصحاب که یقین به عدم تأخر از اول نهار لازم نیست، چه بگوئیم؟ ممکن است در حل این تعارض اینگونه بگوئیم که آیه شریفه می فرماید «حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود»، و استصحاب هم می گوید «حتی تعلم»، و مراد از تبین و علم آنطور که آقایان می گویند، علم عرفی است، وقتی انسان ظن قوی دارد، گاهی می داند که حدی از ظن قوی یقیناً علم عرفی است، اگر یک در هزار احتمال خلاف باشد, این حالت علم عرفی است، اما ممکن است با یک در صد احتمال خلاف شک کند که آیا این احتمال نود و نه درصد نیز علم عرفی است، در اثر این شک، ادله استصحاب و آیه شریفه شبهه مصداقی پیدا می کند، در حال شک تا وقتی که علم عرفی حاصل نشده، خوردن جایز است و بعد از حصول علم عرفی خوردن جایز نیست، انسان بین این دو حد نمی فهمد که علم عرفی حاصل شده یا نشده، اینجا شبهه مصداقی استصحاب است لذا استصحاب (بنابر جمیع مبانی) جاری نمی شود، به خاطر اینکه با دلیل متصل «حتی تعلم» وارد شده، و در این حد وسط که شبهه مصداقی استصحاب است، برای جواز اکل به مانند قبح عقاب بلابیان نیز نمی توان استدلال کرد، به خاطر اینکه ادله برائت عقلی و نقلی نیز جای شبهه است که آیا در موارد علم عرفی حجت هست یا نیست و عقاب بلا بیان جاری می شود یا نمی شود، موارد علم عرفی بیان است اما نمی داند که حالا علم عرفی هست یا نیست، معلوم نیست داخل یعلمون یا لا یعلمون است، وقتی تمسک به دلیل برائت امکان نداشت مسأله از مصادیق قاعده دفع ضرر محتمل می شود و باید احتیاط کرد، خلاصه کلام مرحوم سید را اینگونه توجیه کنیم که ایشان می فرماید تا وقتی یقین پیدا نکنیم، استصحاب می کنیم و بعد باید مقداری از این لیل استصحابی را که محتمل الدخاله باشد، داخل کنیم، بگوئیم یا مقداری از لیل استصحابی داخل شده و یا اصلاً مقارن کامل بوده، چون آن که لازم است، این است که امساک از اول طلوع فجر به بعد باشد، حالا احتمال می دهیم امساک ما از اول طلوع فجری که استصحاب نیز اقتضا می کند باشد، و احتمال نیز هست که در امساک مقداری از شب هم اضافه کرده باشیم، این توجیه با اینکه خلاف ظاهر است، اگر مراد مرحوم سید باشد، می تواند تعارض را حل کند و با آن بین دو کلام ایشان توفیق حاصل می شود. خلاصه، این کلام مرحوم سید روشن نیست. و مرحوم آقای حکیم نیز بیانی دارد که هیچ محصلی از آن به نظر نمی رسد، ایشان می فرماید انسان اصل امتثال امساک از طلوع فجر قدرت ندارد مگر مقداری از قبل را ضمیمه کند، کلام ایشان روشن نیست, کأنّ ایشان ضمیمه کردن مقداری از شب را مقدمه خارجیه امتثال می داند (نه مقدمه علمیه) که کلامی است ناتمام.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۷ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، بحث در مسئله روز بودن زمان روزه و لزوم یا عدم لزوم امساک در مبدأ و منتهای شب از باب مقدمه علمیه را پی می گیرند، و سپس، در مسئله شرائط صحت صوم، شرطیت اسلام و ایمان را بررسی می کنند.

در جلسه گذشته برای فرمایش مرحوم سید توجیهی که بر خلاف ظاهر کلام بود، عرض شد، از یک طرف ایشان حکم به جریان استصحاب شب در صورت شک در طلوع فجر نموده و از طرف دیگر گفته که باید مقداری از شب را از باب مقدمه علمیه احتیاط کند, برای رفع تناقض کلام ایشان را اینگونه توجیه نمودم که استصحاب مقداری جاری است، اما در بعضی از موارد در شمول «لا تنقض» تردید وجود دارد، گاهی ظن چندان قوی نیست و «حتی تعلم» شامل آن نشده و استصحاب جاری است، و گاهی ظن به حد اطمینان و علم عرفی می رسد و غایت و تبین عرفی که در آیه شریفه هست، حاصل است، و گاهی ظن بین بین است و به خاطر اینکه شبهه مصداقیه این عام است، نمی توان در این حالت به ادله استصحاب استناد کنیم و باید به ادله برائت عقلیه و نقلیه مراجعه کنیم که این ادله نیز در مواردی که علم عرفی باشد، جاری نیست و در صورت تردید در حصول علم عرفی به ادله برائت نیز نمی توان استناد کرد و قاعده دفع ضرر محتمل که دلیل احتیاط است، موضوع پیدا می کند، لذا باید در اواخر مقداری احتیاط شود.

ص: ۲۴۴

ولی اصل اینکه استصحاب جاری نیست، ناتمام است، به خاطر اینکه در بحث خبر واحد هست که گاهی حکمی برای موضوعی به نحو قضیه طبیعیه ثابت می شود که این حکم تمام مصادیق موضوع را و حتی مصداقی که به وسیله این حکم پیدا می شود، شامل می شود، می گوئید «الخبر ما یحتمل الصدق و الکذب»، همین جمله نیز یکی از مصادیق خبر است که ممکن است راست یا دروغ باشد، قضیه طبیعیه حتی خودش را نیز شامل است. در استصحاب، واقع احکامی دارد و استصحاب جاری می شود، لیل موضوع برای جواز است و استصحاب لیل می شود و جواز اثبات می گردد، ممکن است برای خود حکم ظاهری استصحاب نیز با استصحاب موضوع درست کنیم، به خاطر اینکه یکی از ارکان موضوع حکم استصحاب این است که علم به خلاف نباشد، می گوئیم این عدم علم به خلاف قبلاً بوده، علم عرفی نبوده، الان که حالتی برای شخص پیدا شده، نمی دانیم علم عرفی حاصل شده تا این حکم ظاهری از بین برود یا نشده، با استصحاب می گوئیم الان نیز هنوز علم عرفی ندارد، قهراً با استصحاب, موضوع خود استصحاب که مشکوک بود اثبات شده, لذا جریان استصحاب بی اشکال می گردد.

سؤال: در شک و یقین که از امور وجدانی است چگونه شک تصور دارد؟

پاسخ استاد ـ مدظله ـ: در اینجا شرک و یقین عرفی موضوع استصحاب است, در حصول شک و یقین عرفی می توان شک کرد و با استصحاب این موضوع را اثبات کرد.

ممکن است استصحاب در یک فرضی بنابر بعضی از مبانی اشکال پیدا کند، و آن این است که اگر کسی بگوید ما نمی دانیم آن که رکن استصحاب است، علم عرفی یا علم واقعی است، در بسیاری از موارد، آقایان می گویند حکم به موضوعات دقی تعلق گرفته و عرف در مفاهیم متبع است و در مصادیق متبع نیست، آقایان چنین ادعاهائی دارند که باید وضع الفاظ را از عرف بگیریم اما در اینکه مصادیق آن معنائی که عرف برای آن لفظ تعیین کرده، چیست، باید به عقل مراجعه کنیم، البته باید توجه داشت که هر کدام از عرف و عقل لفظی برای چیزی در مقابل دیگری ندارد، بلکه در بعضی از موارد، عرف در اثر اشتباه یا مسامحه برای چیزی که مصداق نیست، ادعای مصداقیت می کند، اما این اشتباه و مسامحه در عقل نیست، در حکم عقل و حکم عرف از نظر مصادیق واقعیه تفاوتی وجود ندارد، عرف در بعضی موارد در مصداقیت همان مفهومی که برای آن لفظ وضع کرده، اشتباه می کند و متوجه نمی شود که مصداق نیست و گاهی تسامح می کند و خروار را در گندم و طلا به گونه ای مختلف می گوید اما عقل اینطور نیست. بنابراین، از کلمات بسیاری استفاده می شود که در بسیاری از موارد، احکام به موضوعات واقعیه تعلق گرفته و مشخص موضوعات واقعیه عقل است، اگر دلیلی بر خلاف نباشد، عقل باید تطبیق کند و تطبیقات عرف میزان نیست، البته با این نظر موافق نیستم اما بسیاری چنین نظری دارند، حالا اگر کسی شک کند که یکی از ارکان جریان استصحاب که علم است، آیا علم عرفی یا علم واقعی است، نمی داند که آیا موضوع حکم مصداق واقعی یا عرفی علم است، اینجا شبهه حکمی می شود، و به نظر مختار و نظر مرحوم آقای خوئی در شبهات حکمیه استصحاب جاری نیست لذا نمی توان استصحاب عدم تحقق علم به خلاف را که غایت استصحاب است جاری ساخت و باید به سراغ قاعده دفع ضرر محتمل برویم.

ص: ۲۴۵

برای کلام مرحوم سید توجیه دیگری به نظر نمی رسد آن هم تنها در صورتی است که کسی در موضوع دلیل استصحاب و عرفی بودن یا عقلی بودن علم و شک مأخوذ در آن شک کند و اگر این شک نباشد دیگر این توجیه هم نمی آید.

«و یستحب تأخیر الافطار حتی یصلی العشائین لتکتب صلاته صلاه الصائم الا أن یکون هناک من ینتظره للافطار أو تنازعه نفسه علی وجه یسلبه الخضوع و الاقبال و لو کان لاجل القهوه و التتن و التریاک فان الافضل حینئذ الافطار ثم الصلاه مع المحافظه علی وقت الفریضه ....». در مستحبات بنای بر بحث نداریم.

«لا یصح الصوم فی اللیل و لا صوم مجموع اللیل و النهار بل و لا ادخال جزء من اللیل فیه الا بقصد المقدمیه»، این بحث ها روشن است.

«فصل فی شرائط صحت الصوم و هی ...، الاول الاسلام و الایمان فلا یصح من غیر المؤمن و لو فی جزء من النهار ....». اعتبار اسلام در صحت صوم از قبیل ضروریات و فوق اجماع است و از نظر اقوال هم در آن تردیدی نیست.

بحث این است که آیا اعتبار اسلام از آیات قرآن نیز استفاده می شود؟ مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی به آیات قرآن نیز استدلال کرده اند، یکی از آیات، آیه شریفه «لئن أشرکت لیحبطن عملک» است، گفته اند وقتی اعمال صالح مخلصا حبط می شود، بالاولویه اعمالی که در حال شرک انجام شده، حبط می شود. ولی مشکل است بتوانیم به این آیه استدلال کنیم، اولاً این آیه خطاب به پیامبر و انبیاء است، اگر برای این مقامات عالی تهدید شدیدی بشود، ملازمه ندارد که برای اشخاصی نیز باشد که درجه نازلی دارند، انتظاری که از انبیاء هست از اشخاص دیگر نیست، آیه شریفه می فرماید «لو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین»، اما اشخاص دیگر که به پروردگار نسبت دروغ می دهند، چنین مجازاتی در مورد آنها اجرا نمی کند، در روایات هست که هفتاد مرتبه جاهل بخشیده می شود قبل از اینکه یک مرتبه عالم بخشیده شود، درباره زنان پیامبر هست که اگر مرتکب گناه شوند، عذاب آنها مضاعف می شود. و ثانیاً، اولویت بر عکس است، درباره مرتد فطری و ارتداد بعد از اسلام تشدیدی هست که درباره کافر اصلی نیست، قتل مرتد فطری واجب است و توبه او نیز قبول نمی شود اما در کافر اصلی اینگونه نیست، بنابراین، مراد از «لئن أشرکت» شرک بعد از رسیدن به مراحل کمال است، مانند شیطان که سالیان متمادی عبادت کرد و بعد نافرمانی کرد، این آیه دلیل بر اعتبار اسلام در صحت اعمال نیست، این آیه شبیه به آیه شریفه «و ان لم تفعل فما بلغت رسالته» که اگر دستور ولایت را ابلاغ نکنی، اصلاً هیچ مقداری از رسالت خود را انجام نداده ای و هر چه انجام داده ای هیچ می شود. «لیحبطن عملک» شبیه به این آیه است. و ثالثاً، شرک که در قرآن اطلاق می شود، شامل اهل کتاب نیست، اعتبار اسلام به معنائی که اینجا مطلوب است، با این آیه اثبات نمی شود، لذا با اینکه مرحوم آقای حکیم اهل کتاب و غیر اهل کتاب را با هم ذکر کرده، مرحوم آقای خوئی بحث این دو صنف کافر را از هم جدا کرده و فرموده که درباره مشرکین به این آیه استناد می کنیم و درباره غیر مشرکین به بعضی آیات دیگر استدلال می کنیم.

ص: ۲۴۶

و در غیر مشرکین، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی به آیه شریفه «و ما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم الا أنهم کفروا بالله و برسوله» استدلال کرده اند. این آیه می گوید کفر به خدا و رسول(ص) مانع از قبولی نفقات شده، ولی قبولی نفقات این است که شخص به بهشت و ثواب هائی که برای نفقات تعیین کرده اند برسد، این آیه می گوید برای کافر بهشت نیست، اگر بخواهد نفقات وی قبول شود و به ثواب هائی که ذکر شده، برسد، باید مسلمان باشد، اما اگر غیر مسلمان زکات بدهد و در زکات قصد قربت داشته باشد، از این آیات استفاده نمی شود که هنوز ذمه او مشغول است و برای نپرداختن زکات هم عقاب می شود، پس، به این آیه نمی توان بر اشتراط اسلام در صحت اعمال استدلال کرد.

مرحوم آقای خوئی علاوه بر استدلال مرحوم آقای حکیم، به آیه شریفه «ان الذین کفروا و ماتوا و هم کفار فلن یقبل من أحدهم ملاء الارض ذهباً» استدلال کرده است. اما این آیه نیز دلیل نیست، به خاطر اینکه مراد آیه این است که کافران هر مقدار طلا صدقه هم بدهند, از جهنم رهایی ندارند و اثر کفر آنها خنثی نمی شود، اما اینکه زکات از او پذیرفته می شود یا نمی شود، آن مطلب دیگری است، این آیه در مقابل عمل مسیحیان است که با پول بهشت و جهنم را خرید و فروش می کنند.

آیه دیگر، آیه شریفه «و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباءاً منثوراً» است. به نظر می رسد که این آیه درباره منکرین معاد است، اول می گوید «و قال الذین لا یرجون لقائنا لولا انزل علینا الملائکه أو نری ربنا، لقد استکبروا فی أنفسهم و عتو عتواً کبیراً، یوم یرون الملائکه لا بشری یومئذ للمجرمین و یقولون حجراً محجوراً» و بعد این آیه است، الف و لام در للمجرمین، الف و لام عهد است و مراد همین مجرمینی است که انکار معاد دارند، در مطلق جرم اینگونه نیست که هیچ یک از اعمال خوب آنها هم پذیرفته نشود، این آیه فقط درباره منکرین معاد است و برای همه کفار نمی شود به این آیه استدلال کرد.

ص: ۲۴۷

خلاصه این آیات دلیل بر اعتبار اسلام به طور کلی در صحت اعمال نیست.

سؤال: آیا نمی توان به این آیه تمسک کرد: مثل الذین کفروا بربهم اعمالهم کرماد اشتدت به الریح فی یوم عاصف, لایقدرون مما کسبوا علی شیء, ذلک هو الضلال البعید (سوره ابراهیم / ۱۸)

پاسخ استاد ـ مدظله ـ: این آیه هم اخص از مدعا است و درباره اهل کتاب که به خدا ایمان دارند نمی توان به آن تمسک کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۸ آذر ماه ۸۸/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه, استاد دام ظله, نخست توضیحی درباره عدم اعتبار ذاتی روایاتی که استتار قرص را مبدأ لیل قرار داده ارائه نموده و سپس، در مسئله شرائط صحت صوم، بحث در شرطیت اسلام و ایمان را پی می گیرند.

یکی، دو روز قبل اشکالی مطرح شد، در این باره توضیحی عرض کنم، در این مسئله که شهادت کسی قبول و امضای او متبع باشد که بنای عقلاء بر آن قائم است، عقلاء به مناط کاشفیت به اعتبار آن حکم می کنند و شهادت اماره ای عقلائی است و اینطور نیست که اصلی باشد که اگر کشف نوعی نیز نداشته باشد، کفایت کند، حالاـ اگر مجنون به جنون ادواری امضائی کرده و نمی دانیم که در حال جنون یا در حال عقل امضا کرده، اینجا بنای عقلاء نیست و کاشفیتی نیست که حکم به اعتبار شود، اگر مکرهی هست و از صبح تا ظهر اکراه هست و از ظهر به بعد اکراهی نیست و مکره امضائی کرده که معلوم نیست مربوط به قبل یا بعد از ظهر است، در اینطور موارد نیز امضاء کاشفیت عرفیه نیست و دلیلی بر اعتبار آن نیست. در اینجا مرحوم حاج آقا رضا مدعی است که در مسئله وقت عصر و مغرب، اگر عقیده واقعی ائمه علیهم السلام بر خلاف عقیده قوم بود، نمی توانستند در علن بیان کنند، سؤالاتی شده و ائمه علیهم السلام مطابق فتوای عامه پاسخ داده اند، معلوم نیست که ظرف سؤال در منزل و مخفیانه یا در علن بوده، مرحوم حاج آقا رضا مدعی است که در اینجا بنای عقلاء نیست که پاسخ سؤالات مطابق عقیده ائمه علیهم السلام بوده، این روایات استتار قرص به دلیل موافقت با عامه و معلوم نبودن شرائط ظرف سؤال کاشفیت از عقیده ائمه ندارد و روایات ذهاب حمره به دلیل اینکه بر خلاف مذاق عامه است، کاشفیت دارد، در روایات استتار قرص، اگر معلوم نبود که شرائط سخت بوده یا نبوده، به احتمال تقیه اعتنا نمی کردیم، اما بعد از اینکه یقیناً شرائط سخت بوده منتها معلوم نیست که سؤال در علن یا خفا بوده، بنای عقلاء بر اعتبار چنین گفتاری وجود ندارد، بنابراین، احتمال هست که همه روایات استتار قرص در شرائط غیر مساعد با بیان حکم واقعی بوده و علم اجمالی داریم که چنین شرائطی موجود بوده و احتمال هست اینها نیز در آن شرائط باشد، در نتیجه این روایات داخل در اخبار علاجیه که ترجیح احدی الحجتین علی الاخری است، نیست، بلکه مانند مشتبه شدن خبر ثقه با غیر ثقه و حجت با لا حجت است.

ص: ۲۴۸

بحث در این بود که اسلام شرط صحت عبادات هست یا نیست، حالا آیات بر این موضوع دلالت کند یا نکند اما این مسأله ضروری است و از مسلمات است و بلا اشکال اسلام شرط است.

و در شرطیت ولایت، مشهور بین امامیه این است که ولایت و اعتقاد به امامت و خلافت بلا فصل و منصوب از ناحیه حق تعالی بودن امیر مؤمنان علیه السلام و اعتقاد به امامت اثنی عشر شرط صحت عبادات است، مراد از امامت معنای اخص آن است، اطلاقات مختلفی در امامت هست اما اینجا مراد از امامت این معنا است و مراد از ایمان در اینجا نیز همین امر است، بنابراین غیر امامیه, بنابراین که مکلف به فروع باشند علاوه بر عقاب عدم اعتقاد به ولایت، بر ترک نماز نیز مؤاخذه می شوند.

مرحوم آقای بروجردی می فرماید که شرط صحت بودن ایمان غیر واضح است اما شرط قبول و شرط ترتب ثواب مسلم است و روایات کثیری بر این مطلب دال است.

مرحوم حاج شیخ محمد حسین و مرحوم حاج شیخ احمد کاشف الغطاء می فرمایند ایمان شرط صحت نیست، مرحوم کاشف الغطاء تا این قسمت های حاشیه بر عروه را با معیت برادر خود نوشته است، قسمت های نیمه دوم حاشیه عروه مخصوص مرحوم حاج شیخ محمد حسین است، مرحوم آقای بروجردی فرموده شرط بودن ایمان واضح نیست اما مرحوم کاشف الغطاء می فرماید اصلاً ایمان شرط صحت نیست و شرط قبول و ترتب ثواب است،

این بزرگان می فرمایند روایات بسیاری در مسأله وارد شده اما بر بیش از عدم مقبولیت عبادات غیر امامی و عدم ثواب بر آن دلالت ندارد و گرچه آنها را مکلف به فروع بدانیم، از این روایات استفاده نمی شود که غیر امامی بر ترک عبادات نیز مؤاخذه می شوند.

مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد روایات فراوانی که در وسائل ذکر کرده، بعضـی سـنداً و بعضـی دلالتاً اشکال دارد اما روایتی هست که سنداً و دلالتاً تمام است و دلالت می کند که ولایت شرط برای صحت عمل است، در این زمینه این روایت در جامع الاحادیث ج۱, باب ۲۰ از ابواب مقدمات, ح۵۸ وارد شده است:

محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن صـفوان بن یحیی عن العلاء بن رزین عن محمد بن مسـلم قال سمعت ابا جعفر علیه السـلام یقول: کل من دان الله عزوجل بعباده یجهـد فیها نفسه ولا امام له من الله فسـعیه غیر مقبول و هو ضال متحیر و الله شانیء لاعماله...

در صـحت سـند این روایت تأملی نیست, در این روایت آمـده کسـی که «امام من الله» نداشـته باشـد سـعی او در عبادت مقبول نیست و خداوند مبغض اعمال او است, وقتی خداوند مبغض اعمال کسی باشد نمی تواند با اعمال خود قصد قربت کند..

ابتـدا در روایت احتمالی می دادم که مراد از امام من الله پیشوای الهی است، ممکن است کلمه الامام در امامت به معنای اخص و اعتقاد به ائمه اثنی عشر اصطلاح شده باشد، اما معنای امام من الله پیشوای الهی است، حالا ما می گوئیم مراد پیشوای انتصابی الهی است، این تعبیر شامـل پیـامبر صـلی الله علیه و آله نیز هست، شـخص سـنی که به طور قطع موافق بـا فرمـایش پیامبر عملی انجـام داده، آیـا این روایت دلالـت می کنـد که حق تعالی مبغض این عمل نیز هست؟ در نگاه بـدوی ممکن است مراد از این روایت مطلبی باشـد که مجمع البحرین از کشـکول مرحوم شـیخ بهائی نقل می کنـد که در آنجا هست که مجد الدین بغدادی عارف، که نمی دانم چه کسـی است، می گوید در خواب پیامبر اکرم را زیارت کردم و از آن حضرت درباره ابن سینا پرسیدم و پاسخ شـنیدم که او می خواست بدون واسـطه ما به حق تعالی برسد و من او را در آتش پرتاب کردم, حالا به صـحت و سقم این نقل کاری نـدارم، منظورم این است که ممکن است مراد این روایت همین مطلب باشد که اگر کسـی بدون توجه به انبیاء، با عقل خود بخواهـد به اطاعت الهی برسـد، هیـچ فایـده ای برای او نـدارد و حتماً بایـد اطاعت به رهبری منصوبین الهی باشـد، پس، ممکن است بگوئیم که این روایت شامل سـنی غیر اثنی عشری نیست که پیامبر را قبول دارد و عمل او نیز مطابق فرمایش پیامبر است، ابتدا این شبهه به نظرم می آمد.

بعد که همه روایت را ملاحظه کردم, دیدم که این احتمال صحیح نیست, مرحوم آقای خویی قسمتی از روایت را نقل کرده, نسبت به این قطعه از روایت این شبهه جا دارد, ولی وقتی همه روایت را ملاحظه می کنیم این شبهه مرتفع می شود.

در ادامه روایت وارد شده است: و مثله کمثل شاه ضلّت عن راعیها و قطیعها, فهجمت ذاهبه و جائیه یومها, فلما جنّها اللیل بصرت بقطیع غنم مع راعیها فحنّت الیها و اغترت بها فباتت معها فی مربضها, فلما ان ساق الراعی قطیعه انکرت راعیها و قطیعها فهجمت متحیره تطلب راعیها و قطیعها فبصرت بغنم مع راعیها فحنّت الیها و اغترت بها فصاح بها الراعی الحقی براعیک و قطیعک, فانت تائهه متحیره عن راعیک و قطیعک فهجمت ذعره متحیره تائهه لاراعی لها یرشدها الی مرعیها و یردها فینا هی کذلک اذا اغتنم الذئب ضیعتها فاکلها, و کذلک و الله یا محمد من اصبح من هذه الامه لاامام له من الله عزوجل ظاهر عادل اصبح ضالاً تائهاً...

از عبارت «من اصبح من هذه الامه...» معلوم می شود که مراد از «امام من الله», امامت به معنای اخص آن که اعتقاد به ائمه اثنی عشر است می باشد, با این حال در دلالت این روایت هم شبهه وجود دارد, تعبیر «فسیعه غیر مقبول» به این معنا است که چنین شخصی به ثواب اعمال نمی رسد و این امر بر صحیح نبودن عبادت این شخص و این که به دلیل ترک عبادت هم عقاب می شود دلالت ندارد, اما تعبیر «والله شانیء لاعماله» کلی است و هم واجبات تعبدی و هم واجبات توصلی را شامل است, حال اگر غیر امامی صدقه را در محل خودش مصرف کند, آیا می توان ملتزم شد که با پرداخت همین صدقه, هم عقاب می شود؟ التزام به این مطلب مشکل است, لذا به نظر می رسد که این روایت جنبه طریقی دارد, تعبیر «ضال متحیر» هم به همین معنا اشاره دارد, سنی هایی که سراغ ولایت نرفته اند به انحراف کشیده شده و در اکثر موارد به خطا رفته اند, لذا شارع ایمان نداشتن شخص را اماره بر خطا قرار داده است و به خصوص در توصلیات معلوم نیست که عمل مطابق با واقع آنها صحیح نباشد و حق تعالی حتی مثلاً یاری کردن شخص غیر ولایی نسبت به گرفتار را نیز مبغوض بدارد, ضال یعنی کسی که راه را گم کرده و به واقع نمی رسد, تمثیل روایت هم مؤید این معنا است که این حکم جنبه طریقی دارد. مؤید صحت عبادت غیر مؤمن این است که در روایات وارد شده که اگر سنی زکات بپردازد و بعد مستبصر شود, زکات او قبول نمی شود, علت حکم را چنین ذکر می کند که چون زکات را در محل خود مصرف نکرده, باید آن را اعاده کند, این روایت نشان می دهد که ذاتاً اشکالی در زکات نبوده و اگر در محل مصرف می شد صحیح بود تعلیل تعبد محض نیست, از روایات حج استفاده می شود که سنی ها محرم می شوند و مثلاً با انجام طواف وداع به جای طواف نساء از احرام بیرون می آیند. با این که احرام از عبادات است و اگر عبادات سنی ها باطل شود باید اصلاً محرم نشوند, ولی حضرت آنها را محرم فرض کرده است, امام علیه السلام در پاسخ اهل تسنن از احکام شرعی حج مطابق عقیده امامیه پاسخ داده اند, اگر اهل تسنن مکلف به حج نباشند یا اصلاً محرم نشده باشند, باید بگوییم که پاسخ های امام علیه السلام با این که نیازی به آنها نبوده, همه از باب تقیه بوده است, از روایات بر می آید که سنی ها محرم می شوند و از احرام بیرون می آیند, پس حج آنها صحیح است ولی مقبول نیست.

بنابراین، همین مطلبی که مرحوم آقای بروجردی و اخوان کاشف الغطاء فرموده اند، درست به نظر می رسد، گرچه مرحوم آقای بروجردی «غیر واضح» تعبیر کرده اما ظاهر کلام ایشان این است که مختار ایشان همین است، از سابق در ذهنم هست که از مرحوم آقای حجت نیز نقل شده که ولایت را شرط صحت نمی دانسته و شرط قبول می دانسته است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲۲ آذر ماه ۸۸/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه استاد ـ دام ظله ـ حکم مبدأ روز را در شب های مهتابی بررسی کرده و سپس، درباره مراد از تبین در آیه شریفه و موضوعیت یا طریقیت آن بحث می کنند.

مسئله فجر در لیالی مقمره بین آقایان مورد بحث قرار گرفته، به خاطر ندارم که در بین سابقین عنوان شده باشد، اما مرحوم حاج آقا رضا همدانی در کتاب صلات فرمایشی دارد که بعد از ایشان بین متأخرین مورد بحث قرار گرفته که آیا از نظر طلوع فجر و زمانی که می توان روزه گرفت و نماز خواند، در شب های مهتابی چند دقیقه با شب های دیگر تفاوت وجود دارد یا ندارد؟ یک بحث مربوط به آیه شریفه «کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر» است و بحث دیگر در روایات مسئله است. در مورد آیه شریفه گفتنی است که هنگام طلوع فجر به وسیله خط نوری در افق شکافی ایجاد می شود، حالا آیا مراد از خیط ابیض در آیه شریفه همین خط است یا چیز دیگری است؟ ابتدا به نظر می رسد که مراد از خیط ابیض این خط نوری نباشد، به خاطر اینکه در آیه قرآن نخ سفید و نخ سیاه فرض شده و در آسمان دو نخ وجود ندارد و فقط نور سفید به شکل نخ است، حدس می زنم که بعضی گفته باشند که مراد از تبین خیط ابیض از خیط اسود این است که نخ سیاه و سفید را بتوانیم از هم تشخیص بدهیم و اینجا آن خط نوری اراده نشده، البته تشخیص نخ سیاه و نخ سفید باید به جهت نور که فجر باشد و من الفجر اشاره به این معنا است, و تشخیص به وسیله نور ماه اثری ندارد, چه بسا در اثر ماه روشن بعد از چند ساعت از شب رفته، سیاه و سفید تشخیص داده می شود، شنیده ام که بعضی در زیر نور ماه حتی کتابت می کردند، این گونه تشخیص قطعاً معیار آغاز روز نیست، آیه شریفه می فرماید که در آغاز روز دو امر معتبر است؛ یکی این است که رنگ سیاه و سفید تشخیص داده شود و دیگری این است که این تشخیص به شکافی که به وسیله فجر در افق ایجاد می شود، مستند باشد، لذا تشخیص مستند به ماه معیار نیست از طرف دیگر باید سیاه و سفید تشخیص داده شود و فقط فجر کفایت نمی کند و فجری مانند فجر کاذب که چنین خصوصیتی نداشته باشد و نور آن مختصرتر است، فایده ای ندارد، این یک احتمال است و قهراً «من» در من الفجر بیانیه و تبعیضیه نیست و نشویه است، به خاطر اینکه تشخیص سیاه و سفید صفتی از اوصاف ما است و فجر از اوصاف ما نیست، فردی از افراد آن نیست تا تبعیضیه باشد، علت و معلول است، برای انسان رنگ سفید و سیاه از هم مشخص می شود و این تشخیص مستند به فجر و شکافی است که خورشید ایجاد می کند. درباره این احتمال نخست باید توجه کرد که آیا واقعاً اینگونه است که در هنگامی که اصلاً نور قمر نیست و فجر صادق و خط باریک پیدا می شود، چنین حدی هست که انسان می تواند سیاه و سفید را تشخیص دهد و قبل از آن چنین تشخیصی نیست؟ اگر فرضاً این مطلب صحیح باشد، از روایات استفاده می شود که مراد از آیه شریفه تشخیص دادن رنگ سیاه و سفید نیست، بلکه مراد از خیط ابیض همان

خط نوری است که در اثر فجر و نور خورشید پدید می آید، اگر انسان آن خط نوری را تشخیص داد، دیگر باید امساک کند.

ص: ۲۵۲

در روایت مکاتبه علی بن مهزیار که صحیح السند است, خیط ابیض به همان خط نوری تفسیر شده است.

سؤال: در برخی روایات عامه هم وارد شده که برخی در زمان پیامبر(ص) خیط ابیض و خیط اسود را به نخ سفید و نخ سیاه معنا کرده اند و پیامبر(ص) آنها را تخطئه کرده است.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : این روایت هم مؤید روایات ما همچون مکاتبه علی بن مهزیار است. به هر حال مراد از خیط ابیض خط نوری است, حال مراد از خیط اسود چیست؟

پاسخ این است که در اینجا، نخ سیاهی که فرض شده، نخ اعتباری است، انسان در ذهن خود برای یک سطح خطوط مختلف تصور می کند با وجود این که یک سطح واحد است ولی در آن می تواند خطوط متعدد اعتبار کرد, در مورد فجر هم, متصل به خط نوری می توان یک خط سیاه در نظر گرفت، یک سانتی متر از سیاهی که به همین خط نوری متصل است، برای شخص مشخص می شود، قبل از آن در سیاهی آسمان هیچ تشخصی نیست و همه افق تاریک است اما بعد چنین امتیازی حاصل می شود که یک سانتی متر سیاهی متصل به سانتی متر سفید در یک خط نوری پدید می آید. علی ای تقدیر، هر کدام از اینها باشد، «من» نشویه است، به هر حال مراد از تبین در آیه چیست, ابتداء احتمال می رود که مراد از تبین، جدا شدن خارجی و تمیز سیاه از سفید باشد که قبلاً یکپارچه سیاه بود و الان قسمتی از آن جدا می شود، نظیر اینکه در آبی هیچ گچ یا مواد دیگری ممزوج باشد و به وسیله دستگاهی آن مواد از آب جدا می شود، این جدا شدن به علم و جهل ما مربوط نیست، این مقامی ثبوتی دارد که با وسائلی یا به خودی خود جدا می شود، ولی این معنا در آیه مراد نیست, مراد از «حتی یتبین» جدا شدن خارجی و تمیز سیاهی از سفیدی و ایجاد نخ سیاه و سفید نیست، اگر «لکم» نبود، ممکن بود بگوئیم مراد تمیز است، اما به قرینه «لکم»، مراد تمیز نیست بلکه مراد تمییز است، تمیز صفت جو است و تمییز صفت ما است، علت و معلول است، «من» نشویه است. حالا ـ در روایت علی بن مهزیار خیط ابیض را به نخ نوری تفسیر کرده و اگر روایت نیز نبود، باید همینطور می گفتیم که فجر همان نخ نوری است، اینجا این سؤال مطرح می شود که در شب های مهتاب درباره نخ نوری چه بگوئیم؟ در این شب ها نخ نوری اصلاً وجود ندارد، چون هنگام ماه که اصلاً سپیده دیده نمی شود و بعد از رفتن ماه هم روشنایی به شکل نخ نیست بلکه نور گسترده است. نمی توان گفت که در این شب ها فجر وجود ندارد، مسلماً آیه شریفه می خواهد تکلیف همه شب های ماه مبارک رمضان را بیان کند. یک احتمال در اینجا وجود دارد که بر فرض صحت در آن تکلفی نیست, اگر بگوئیم در شب های مهتابی ثبوتاً در افق نخ نوری مستند به خورشید هست اما آن نخ نوری به دلیل غلبه نور ماه برای ما محسوس نیست، نظیر اینکه تاریکی مانع از رؤیت اشیاء موجود می شود، بنابراین، هنگام محقق واقعی فجر ابتدای وقت صوم و صلات است البته باید به وسیله ای این امر برای افراد معلوم گردد ولو با محاسبات ریاضی، اگر این احتمال صحیح باشد، مسئله روشن است و بسیاری همین را می گویند که بین شب های مهتابی و غیر مهتابی فرقی وجود ندارد. اما اگر بگوئیم که در شب های مهتابی ثبوتاً در افق نخ نوری مستند به خورشید نیست و وجود خارجی آن منعدم می شود، مثلاً بر روی

صفحه سفید که الله نوشته می شود، دست بدون وضو نمی توان گذاشت، اما اگر آن صفحه کاملاً با مرکب سیاه شود، دیگر وجود ثبوتی آن نوشته نخواهد بود، اگر خاصیت نور نظیر پر کردن صفحه با مرکب باشد که ثبوتاً از بین برود، اینجا باید این مشکل را حل کنیم که در روایات خیط ابیض به نخ نوری تفسیر شده لذا ملاک این نخ نوری است, پس، در شب های مهتابی تکلیف چیست؟ اگر فرضاً در شب های مهتابی وجود خارجی نخ نوری در افق منعدم می شود، دو توجیه در آیه و روایت ممکن است؛ توجیه اول این است که مراد از خیط ابیض احداث نخ نوری شأنی یا فعلی است، در اوایل شب و نرسیده به سحر چنین نخی اصلاً شأنیت احداث نیز ندارد و اقتضاء آن وجود ندارد اما در ساعتی خاص این نخ نوری اقتضاء ثبوت پیدا می کند، اگر مانع خارجی پیدا نشد، این اقتضاء فعلیت پیدا می کند و آن نخ ایجاد می شود، و در شب های مهتابی مانع به وجود می آید و اقتضاء به فعلیت نمی رسد، به عبارت دیگر همانطور که شأنیت یکی از مراتب وجودی حکم است، یکی از مراحل وجودی شی ء نیز هست و می تواند موضوع آثار باشد. توجیه دوم این است که ظاهر ابتدائی شی ء فعلیت و وجود خارجی است و وجود شأنی اقتضائی نیست اما این تعبیر در اینجا کنایه از پیدا شدن سفیدی است، در شب های مهتابی سفیدی دیر پیدا می شود و به شکل نخ نیز نیست و در شب های غیر مهتابی زودتر پیدا می شود و به شکل نخ است، به دلیل اینکه غالباً به شکل نخ پیدا می شود، در آیه تعبیر خیط ابیض آورده شده است. به خاطر اینکه معلوم نیست که کدام یک از این توجیه ها صحیح است, در رساله ما نسبت به شب های مهتابی احتیاط شده است, اما به نظر می رسد که تقدیری فرض کردن خیط ابیض تا حدودی اقوی باشد، زیرا در بسیاری از مواقع بالفعل برای ما تبینی پیدا نمی شود، نگاه نکرده ایم یا ابر مانع است یا ضعف چشم وجود دارد که تبین حاصل نمی شود، پس، اینجا که می فرماید برای شما روشن باشد، به معنای این نیست که بالفعل تشخیص دهید و مراد تشخیص لولائی است که اگر موانعی نباشد و نگاه کنید، به حدی رسیده باشد که بتوانید تشخیص دهید، این احتمال که مراد از خیط ابیض اعم از فعلی و اقتضائی باشد، مقداری اظهر از این است که معنای آیه را کنائی بگیریم و بگوئیم مراد از خیط ابیض ایجاد سفیدی است و لازم نیست به شکل خط باشد، اما هنوز به این احتمال اطمینان پیدا نکرده ام.

سؤال: فجر کاذب به شکل نخ است, اما فجر صادق که به شکل نخ نیست.

جواب استاد _ مدظله _ : از روایت علی بن مهزیار استفاده می شود که هر دو فجر به شکل خیط است, ولی یکی خیط عمودی است که فجر کاذب است و دیگری خیط افقی است که فجر صادق است.

از این روایت استفاده می شود که تفسیر خیط ابیض به فجر صادق روشن بوده است.

بحث دیگر این است که آیا تبین طریق محض است و «حتی یتبین لکم الخیط الابیض...» به معنای حتی یطلع الفجر است یا موضوعیتی دارد؟ در روایت سماعه بود که دو نفر نگاه می کنند و یکی می گوید طلوع فجر شده و دیگری می گوید من نمی بینم، حضرت می فرمایند به دلیل آیه شریفه تکلیف شما مختلف است، از این آیه شریفه استفاده می شود که حکم کسی که فجر را تشخیص می دهد با حکم کسی که تشخیص نمی دهد، متفاوت است و تبین نسبت به جواز اکل موضوعیت دارد و صرف طریق محض نیست، منتها گاهی علم موضوع برای حکم واقعی و گاهی موضوع برای حکم ظاهری است، حال این سؤال مطرح است که این آیه که علم در موضوع آن اخذ شده می خواهد حکم واقعی دو فرد را بیان کند که شخصی که ندیده، اگر بعداً ببیند نیازی به اعاده ندارد و دیگری که دیده، باید امساک کند، میزان برای ظاهری و واقع بودن حکم صرف این نیست که شک یا علم در موضوع حکم اخذ شده باشد، بسیاری از آقایان در شک بین سه و چهار که باید بنا بر چهار گذاشته شود, بناء بر چهار را حکم واقعی می دانند و می گویند لزوم بناء بر چهار تخییراً یا تعییناً حکم واقعی است، اگر کسی نذر کند که در صورت شک در حیات زید صدق دهد, در اینجا با این که شک در موضوع اخذ شده است وجوب صدقه حکم واقعی است، حکم ظاهری این است که مشکوک و متعلق شک را اثبات یا نفی کند یا تنجز و اعذار مشکوک را بیان کند، اگر آیه گفته بود که اگر شک کردی که نخ نورانی هست یا نیست، بگو که نخ نورانی هست، این حکم ظاهری می شود، اما آیه این مطلب را نمی گوید و نخ نورانی را اثبات نمی کند، بلکه می گوید: تا یقین به نخ نورانی پیدا نکرده ای اکل جایز هست لذا ممکن است کسی اینجا بگوید که حکم واقعی این دو نفر که نگاه می کنند، متفاوت است و قهراً تبین در آیه شریفه نسبت به حکم واقعی جزء موضوع است. ولی بعضی روایات معتبر دیگر هست که می گوید معیار در جواز اکل و لزوم صوم و صلاه صبح طلوع فجر است، طلوع فجر به علم شخص ربطی ندارد، می گوید وقتی که طلوع فجر شد، حد نهائی اکل می رسد، از جمع بین این دو دلیل استفاده می شود که این آیه شریفه در مقام حکم فعلی است، جواز اکل تا مدتی حکم فعلی واقعی است, این در صورتی است که واقعاً شب است و شما هم یقین دارید این حکم واقعی فعلی تا مدتی ادامه پیدا می کند و بعد حکم فعلی ظاهری می شود و این در زمانی است که نسبت به طلوع فجر شک می کنند پس جواز اکل که از اول شب تا علم به طلوع فجر ادامه دارد مقداری از آن حکم فعلی واقعی و مقداری فعلی ظاهری است، جمعاً بین الادله این معنا برای آیه استفاده می شود، لذا در جائی که شخص در صبح مراعات نکرده و خورده و بعد معلوم شده که فجر طلوع کرده حکم به اجزاء نشده, البته این امر منافات ندارد که شارع در مورد کشف خلاف برای کسی که مراعات کرده، اکتفا کرده باشد و تفضلاً قبول کرده باشد، اما در مورد کسی که مراعات نکرده، با کشف خلاف قضا را لازم دانسته است، به نظر می رسد که تبین که اخذ شده، موضوع برای حکم فعلی است که این حکم فعلی در مدتی به شکل واقعی است و بعد حکم ظاهری می شود، این بحث دیگر تمام است.

اما در مورد حکم شب های مهتابی با توجه به روایت علی بن مهزیار باید عرض کنیم, آنچه از روایت علی بن مهزیار به روشنی استفاده می شود این است که ملاک فجر صادق است نه فجر کاذب, اما حکم شب های مهتابی و این که فجر آیا به معنای خیط ابیض تقدیری است یا کنایه از پدیدار شدن نور است هر چند به شکل خیط و نخ نباشد؟ از این روایت مطلب روشنی نسبت به آن استفاده نمی شود, لذا ما در این مسأله احتیاط کرده ایم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۲۳ آذر ماه ۸۸/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله شرائط صحت صوم، بحث شرطیت اسلام و ایمان را پی می گیرند.

بحث در شرائط صحت صوم و شرطیت اسلام و ایمان بود، حالا اگر کسی قبل از ظهر مسلمان شد، روزه او چه حکمی دارد؟ در مورد بعد از ظهر حکمی ندارد و روزه واجب نیست منتها اگر ماه مبارک رمضان باشد، تأدباً باید امساک کند، مورد بحث اسلام قبل از ظهر است و اختصاص به ماه مبارک رمضان ندارد، بعضی حکم به صحت روزه کرده اند و گفته اند از ادله ای که درباره مریض و مسافر وارد شده که اگر عذر آنها قبل از ظهر مرتفع شد، روزه را تمام کنند و روزه آنها صحیح است، استفاده می شود که معذور می تواند نیت کند و این شخص تازه مسلمان باید نیت کند و مطابق «الاسلام یجب ما قبله» خلاف شرع قبلی جب و قطع می شود و اشکالی ندارد روزه بگیرد.

ص: ۲۵۵

مرحوم آقای خوئی می فرماید برای برطرف شدن عذر مریض و مسافر در قبل از ظهر دلیل بر اجزاء وجود دارد و نسبت به غیر اینها دلیل نداریم.

اما حتی روایتی ضعیف نیز در باره مریض نیافتم، ایشان صحت صوم مریضی که قبل از ظهر خوب شود را به روایت نسبت می دهد و کأنه این مطلب را ثابت می داند که اگر مریض قبل از ظهر درمان شد، باید آن روز را روزه بگیرد، این مسئله در عروه معنون است اما مرحوم آقای خوئی در این مسئله چنین مطلبی ندارد که مریضی که قبلاً ـ روزه گرفتن او صحیح نبوده، اگر مفطری انجام نداده و قبل از ظهر سلامتی خود را به دست آورد، نیت روزه کند و کافی است، خود ایشان نیز به چنین چیزی قائل نیست اما اینجا گویا این را از قبیل مسلمات فرض کرده است.

حالاـ مریض که روایت ندارد، از روایت مسافر نیز نمی توانیم الغاء خصوصیت و تعدی کنیم، به خاطر اینکه اجزاء صوم نیمه کاره بر خلاف قاعده است، باید دلیل خاصی باشد، گاهی عرف از دلیل خاص مانند «رجل شک بین الثلاث و الاربع» مثال می فهمد، اما در این روایت، مسافر را مثال نمی فهمد و به حسب ظاهر دلیل دیگری نداریم.

روایاتی هست که ممکن است کسی بگوید که اطلاق این روایات کسی را که می خواهد قبل از ظهر نیت کند، شامل می

شود، حالا چند روایت از این روایات را می خوانیم.

روایت اول : «هشام بن سالم عن أبی عبد الله علیه السلام قال قلت له الرجل یصبح و لا ینوی الصوم فاذا تعالی النهار حدث له رأی فی الصوم فقال ان هو نوی الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له من یومه، و ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذی نوی». به نظر می رسد که اطلاق داشتن این روایت مشکل است، ظاهر یا قدر متیقن از «یصبح و لا ینوی الصوم» این است که اول وقت نیت نکرده و دیر نیت کرده، اگر اول وقت نیت می کرد، مشکلی در صحت صوم وی نبود که قهراً مربوط به محل بحث ما نیست. روایت دعائم الاسلام نیز که بعد از این است، همین مضمون را دارد.

ص: ۲۵۶

روایت دوم : «صحیحه محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال قال علی علیه السلام اذا لم یفرض الرجل علی نفسه صیاماً ثم ذکر الصیام قبل أن یطعم طعاماً أو یشرب شراباً و لم یفطر فهو بالخیار ان شاء صام و ان شاء أفطر». این روایت نیز کسی را فرض کرده که اگر نذر روزه می کرد، نذر صحیح بود و روزه او اشکالی نداشت، اما اگر نذر می کرد، شاید لازم بود که از اول وقت نیت روزه کند، شاید مفاد روایت این باشد، حالا این کار را نکرده، این روایت نیز در موردی نیست که از اول روزه باطل باشد.

روایت سوم : «صحیحه عبد الرحمن بن حجاج فی الرجل یبدو له بعد ما یصبح و یرتفع النهار فی صوم ذلک الیوم لیقضیه من شهر رمضان ....». این روایت کافر را نمی گیرد، به خاطر اینکه وقتی مسلمان شد، قضا ندارد و ساقط می شود.

روایت چهارم : «صحیحه عبد الرحمن بن حجاج قال سألت أبا الحسن موسی علیه السلام عن الرجل یصبح و لم یطعم و لم یشرب و لم ینو صیاماً و کان علیه یوم من شهر رمضان ....». این روایت نیز در مورد قضا است و کافر را شامل نمی شود.

سؤال: آیا محل بحث ما صورتی نیست که کافر قبل از اسلام آوردن نیت صوم کرده مثلاً به جهت این که به اسلام تمایل پیدا کرده بوده و بعد پیش از ظهر مسلمان شده باشد. قهراً این روایات مورد بحث را نمی گیرد.

(پاسخ استاد دام ظله) : اگر اطلاق روایت صورتی را شامل شود که کافر نیت نکرده باشد، بالاولویه صورت نیت را شامل می شود.

سؤال: ادله اشتراط اسلام خود دلیل بر بطلان روزه کافر نیست.

(پاسخ استاد دام ظله): دلیلی که اسلام را شرط می کند، می گوید روزه کافر قبلاً باطل بوده، البته ممکن است بعداً دلیلی بر صحت روزه آنها باشد, ولی این ادله دلیل نیست.

روایت پنجم : «صحیحه حلبی، ان رجلاً أراد أن یصوم ارتفاع النهار، أ یصوم؟ قال نعم». مرحوم آقای حکیم و بعضی دیگر در اول بحث نیت فقط همین قطعه را نقل کرده اند، اما قبل از این قطعه که اینجا نقل شده، قسمت دیگری هست که وقتی صدراً و ذیلاً ـ ملاحظه شود، دلالت این قسمت نیز بر عموم و اطلاق آن مشکل می شود، صدر روایت این است : «عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال سألته عن الرجل یصبح و هو یرید الصیام ثم یبدو له فیفطر، قال هو بالخیار ما بینه و بین نصف النهار»، این قسمت درباره به هم زدن روزه می گوید که مکلف مختار است و می تواند تمام کند و می تواند تمام نکند «قلت هل یقضیه اذا أفطر؟ قال نعم لانها حسنه أراد أن یعملها فلیتمها»، این تعبیر درباره روزه مستحبی است، ممکن است گفته شود اطلاق روایت روزه مستحبی کافر تازه مسلمان را شامل می شود، ولی اگر امام علیه السلام ابتداءاً مطلبی را بفرمایند، در بسیاری از موارد اطلاق وجود دارد، اما اگر سؤال از واقعه خارجی باشد، گاهی اطلاق مشکل می شود، مثلاً در این تعبیر «الرجل یصبح و هو یرید الصیام»، اگر سؤال از واقعه خارجی باشد، پیداست که مراد کافر مسلمان شده نیست، اگر کافری مسلمان شده باشد، به این صورت سؤال نمی کنند، اما اگر ابتداءاً بگوید هر کسی چنین اراده کرده باشد، ممکن است بگوئیم اطلاق آن کافر مسلمان شده را نیز شامل می شود، اگر بتوانیم روایتی را دلیل بگیریم، می گوئیم فقط اطلاق این روایت شامل کافر تازه مسلمان می شود, ولی به نظر می رسد که ظهور این روایت این است که اگر شخص اراده می کرد که از طلوع فجر روزه بگیرد، مشکلی نداشت، تفاهم عرفی این روایت نیز این است که کسی روز بالا آمده، اراده صوم می کند و از طلوع فجر اراده نکرده است، بنابراین، این روایت کسی را که کافر بوده و از اول روزه او صحیح نبوده یا مسافر بوده، شامل نمی شود.

پس، ظاهر یا قدر متیقن روایاتی که گفته اگر کسی قبل از ظهر نیت کند، نیت او صحیح است و تا ظهر می توان نیت کرد، مربوط به غیر از مانند کافر و مسافر است، لذا باید ببینیم که طبق قاعده دلیل داریم یا نداریم.

طبق قاعده حکم مسأله این است که اگر کافر نیت صوم نکرده باشد که مفروض نوع عبارات فقها این است که نیت صوم نکرده و بعد مسلمان شده و می خواهد نیت روزه کند، در این صورت مقتضای قاعده اولیه این است که صحیح نباشد، به خاطر اینکه صوم از عناوین قصدیه است و اگر قصد صوم نباشد، اصلاً صوم نیست، و دلیل نداریم که شارع نصف روز را به منزله تمام روز دانسته باشد، اطلاق روایات مسئله نیز مشکل بود و نمی شود به آنها استناد کرد. و اگر کافر نیت صوم کرده باشد و قصد قربت نداشته، آیا لازم است از اول طلوع فجر تا آخر قصد قربت باشد؟ مرحوم آقای حکیم می فرماید ارتکاز متشرعه این است که روزه به تمامه عبادت است و باید از اول تا آخر عبادت قصد قربت باشد، کسی مانند کافر را که قصد قربت ندارد و یا اگر قصد قربت هم داشته باشد، عمل وی مقرب نیست، صائم حساب نمی کنند. مرحوم آقای خوئی این وجه را قبول نمی کند، می فرماید به دلیل اینکه صوم از ارکان اسلام حساب شده، باید با قصد قربت باشد. این کلام مرحوم آقای خوئی چه دلیلی است؟ مگر ارکان اسلام باید تعبدی باشد؟ اگر گفتند که ادای امانت یا صدق لسان از ارکان اسلام است، نتیجه آن این نیست که قصد قربت در آن شرط است. علی ای تقدیر، در این که مرتکز متشرعه است که صوم از عبادات است، تردیدی نیست و عبادیت اقتضا می کند که در تمام مدت نیت وجود داشته باشد. بنابراین، برای صحت صوم کافر و مریض دلیلی نداریم و کلام مرحوم آقای خوئی نیز دلیل نبود و اطلاق روایات نیز مشکل بود و دلیل ثابت فقط درباره مسافر است که اگر قبل از ظهر وارد شود و مفطر مرتکب نشده باشد, نیت روزه می کند و روزه او صحیح است، پس، بر طبق قواعد اولیه روزه کافر مسلمان شده در قبل از ظهر واجب نیست، منتها حالا اینکه احتیاط این است که تازه مسلمان در ماه مبارک رمضان روزه بگیرد و اگر نگرفت، آن را قضا کند، بحث دیگری است، به هر حال در مسأله ما اگر کافر اصلی روزه گرفت، دیگر قضا ندارد، به خاطر اینکه یا اصلاً واجب نبوده و یا واجب بوده و گرفته و صحیح است، اما در مرتد مسلمان شده احتیاط استحبابی هست که در ماه مبارک رمضان روزه بگیرد و بعد باید قضا کند، به خاطر اینکه بر مرتد واجب است و «الاسلام یجب ما قبله» درباره مرتد نیست، دیگر در اینجا بحث معتنا بهی ندارد، بحث بعد درباره شرطیت عقل است.

ص: ۲۵۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۲ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت اسلام و ایمان را پی می گیرند.

«فی شرائط صحه الصوم و هی امور ؛ الاول الاسلام و الایمان فلا یصح من غیر المؤمن و لو فی جزء من النهار»، یک مطلب جزئی در توضیح این عبارت عرض کنم, ممکن است اشکال شود, ایشان که اسلام و ایمان را شرط صحت صوم دانسته, چرا با فاء تفریع فقط عدم صحت صوم «غیر المؤمن» را ذکر کرده, خوب بود «ولامن غیر المسلم» را هم ضمیمه می کرد, ولی این اشکال وارد نیست, عدم صحت صوم غیر مسلمان از همین عبارت موجود هم استفاده می شود, مؤمن که مراد شیعه اثناعشری است اخص از مسلم است, نفی اخص, نفی اعم نیز هست, بنابراین لازم نیست «ولامن غیر المسلم» نیز گفته شود.

«فلو اسلم الکافر فی اثناء النهار و لو قبل الزوال لم یصح صومه، و کذا لو ارتد ثم عاد الی الاسلام بالتوبه»، در این مطلب که اسلام به معنای اصلی در تمام اجزاء نهار شرط است، اختلافی نیافتم، صوم کسی که کفر ذاتی دارد، صحیح نیست و صوم حساب نیست و اگر کافر در اثناء روز مسلمان شد، معمولاً می گویند اتمام روزه مستحب است.

اختلاف در صحت روزه مرتد است کسی در حال ارتداد روزه می گیرد و در اثناء روز توبه می کند روزه او چه حکمی دارد، در مستمسک بحث را درباره اصل اسلام قرار داده، کأنه عده ای در اشتراط اصل اسلام نسبت به اثناء روز مخالفت کرده اند، به محکی از چند کتاب عدم اشتراط را نسبت داده، اما اینطور نیست، ایشان این نسبت را از جواهر اخذ کرده و جواهر این مطلب را درباره ارتداد ذکر کرده و درباره کفر اصلی نیست، درباره ارتداد، چهار، پنج نفر از معاریف را یافتم که می گویند روزه مرتد که در اثناء روز توبه می کند، صحیح است؛ مرحوم شیخ در مبسوط و مرحوم ابن ادریس در سرائر و مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح، (اسم قطب الدین کیدری در جواهر نیست) و مرحوم محقق در معتبر و پسر عموی او، یحیی بن سعید در جامع الشرایع، اما روزه هائی که کاملاً در حال ارتداد گرفته باطل است و با کافر اصلی فرق دارد، کافر اصلی لازم نیست روزه هائی که نگرفته یا باطل گرفته، قضا کند، اما مرتد لازم است قضا کند، ولی اگر در اثناء روزه از ارتداد بر گردد، این چند نفر معاریف حکم به صحت می کنند، فی الجمله این اختلاف در اینجا هست.

ص: ۲۶۰

سابقین برای بطلان حتی نسبت به جزء، یکی به آیه شریفه «لئن أشرکت لیحبطن عملک» استدلال کرده اند. اولاً، سابقاً مطلبی عرض می کردم و بعضی از آقایان بحث اشکالی داشتند که این اشکال فی الجمله درست است، عرض می کردم که ممکن است حکم اختصاصی پیامبر(ص) باشد و شرک شخصی مانند پیامبر(ص) با شرک دیگران تفاوت بسیار دارد، مقام نبوت اقتضائی دارد که مراتب نازل تر ندارد، بعضی از آقایان می گفتند که در روایات هست که اینطور خطابات از قبیل ایاک اعنی و اسمعی یا جاره است و منظور اصلی خود پیامبر(ص) نیست و منظور مردم است، سند یکی از روایات معتبر است، اما از طرفی

دیگر، این مطلب ثابت است که بعضی از احکام اختصاص به پیامبر دارد، ممکن است جمع بین اینها این باشد که اصل اولی عمومیت خطاب است مگر اینکه به وسیله دلیل خاص خارج شود، اگر استثنائی نشد، روایاتی که می گوید قرآن از قبیل ایاک اعنی و اسمعی یا جاره است، به عنوان اصل اولی است که عند الشک مورد استناد قرار می گیرد و با اختصاصی بودن بعضی از احکام نسبت به پیامبر منافات ندارد. ثانیاً، مطلبی که درباره شرک استدلال و بحث کرده اند و درباره مرتد نیز هست، به خاطر اینکه «أشرکت» درباره مرتد است، در بعضی از آیات قرآن مشرکین در مقابل اهل کتاب ذکر شده، اگر مشرک تعبیر شود، به اهل کتاب لفظ مشرک به صیغه اسم فاعل اطلاق نمی شود و با عنوان اهل کتاب ذکر می شوند، اما از بعضی از آیات دیگر استفاده می شود که اهل کتاب نیز شرک دارند، اگر شرک تعبیر شود، می توان استفاده کرد که بین مشرکین و اهل کتاب فرقی وجود ندارد، پس، در مورد اهل کتاب نیز می توان به این آیه استدلال کرد.

ص: ۲۶۱

مرحوم صاحب معتبر می گوید که این آیه در مورد کسی است که با شرک بمیرد و به معنای مات مشرکاً است و شامل مشرک مستبصر شده نیست. ولی این آیه مطلق است و مشرک مستبصر شده را هم شامل می شود و اگر بخواهیم آن را مختص کسی که در حال شرک بمیرد بدانیم, باید دلیل مقیدی ذکر کنیم.

آیه دیگر، «مثل الذین کفروا بربهم أعمالهم کرماد اشتدت به الریح فی یوم عاصف» است. مشکل است که «کفروا بربهم» را شامل اهل کتاب بدانیم که پیامبر را قبول ندارند.

به آیه شریفه «و الذین کفروا أعمالهم کسراب بقیعه یحسبه الظمان ماءاً» می توان استدلال کرد و از آن استفاده بطلان صوماهل کتاب و مرتد می شود. اگر دلیل خاصی بر اجزاء نباشد، از این آیه نیز استفاده می شود که عمل کسی که در ی ی از روزه کافر یا مرتد بوده باطل است و بین فقهاء شهرت وجود دارد که در بطلان عمل کافر و مرتد بین جایی که کل عمل در حال کفر یا ارتداد باشد یا جزء عمل, فرقی نیست.

«و ان کان الصوم معیناً و جدد النیه قبل الزوال علی الاقوی». اینکه در بعضی روایات هست که در صوم معین در صورت تجدید نیت قبل از زوال کافی است، اگر اشکال صرفاً از ناحیه نیت است و در ناوی اشکالی نباشد، شارع عمل را در صورت وجود عذر قبول می کند، اما اینجا اسلام از شرائط صحت روزه است و این روایات مورد اسلام کافر یا مرتد و مواردی مانند حائض را که در اثر حیض روزه نگیرد و پس از پاک شدن بخواهد روزه بگیرد، شامل نیست.

ص: ۲۶۲

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۳ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، بحث شرطیت اسلام و ایمان را پی می گیرند، و سپس، شرطیت عقل را مورد بررسی قرار می دهند.

ظاهراً در اصل اشتراط اسلام اختلافی نباشد، من مخالفی نیافتم، اما بعضی از فروع آن محل اختلاف است، بعضی مانند مرحوم شیخ طوسی در مبسوط و مرحوم محقق در معتبر بر خلاف مشهور گفته اند که کافر اصلی مسلمان شده در قبل از ظهر مانند سایر معذورین است که اگر قبل از ظهر عذر آنان برطرف شود و مفطری انجام نداده باشند و نیت روزه کنند، روزه آنان صحیح است و اگر نیت روزه نکنند، باید آن را قضا کنند، مشهور می گویند روزه هائی که کافر اصلی نگرفته یا باطل گرفته، قضا ندارد، و اگر در اثناء روز مسلمان شد، خوب است که آن روز را امساک کند اما روزه حساب نمی شود و اگر امساک نکرد، قضا ندارد، در ذهنم هست که مرحوم آقای بروجردی نیز در این مسئله به دلیل اینکه احتمال صحت عمل را می دهد، احتیاط کرده و فرموده باید نیت روزه کند و اگر نیت روزه نکرد، باید آن روز را قضا کند. مرحوم شیخ طوسی در مبسوط و مرحوم محقق در معتبر که حکم به صحت عمل می کنند، مقداری را که در حال کفر بوده، صحیح نمی دانند, منتها می گویند شارع بعد از استبصار کافر عمل او را قبول می کند، در حالی که بر طبق قاعده باید عمل وی باطل باشد، به خاطر اینکه اصل روزه امساک بین طلوع فجر و غروب شمس است و با فرض بطلان ی ی از عمل, قبول عمل نیمه بر خلاف قواعد اولیه است و نیاز به دلیل خاص دارد که ی ی از عمل در حکم کل عمل باشد و دلیل خاصی در اینجا نیست، به نظر می رسد که مطلب همینطور باشد که در متن فرموده که چه کافر اصلی و چه مرتد صومش صحیح نیست. مانند مرحوم شیخ طوسی در مبسوط و مرحوم محقق در معتبر که درباره کافر اصلی حکم به صحت عمل می کنند، درباره ارتداد می گویند که اگر کسی در حال اسلام روزه را شروع کند و بعد چه قبل و چه بعد از ظهر مرتد شد، این ارتداد مبطل این صوم نیست، تفصیلی که قائل هستند در عکس این نوع و در صورتی است که اول روز کافر اصلی بوده و در اثنا مسلمان می شود.

ص: ۲۶۳

«الثانی العقل فلا یصح من المجنون و لو ادواراً و ان کان جنونه فی جزء من النهار». در بسیاری از کتب این مطلب وارد شده، بعضی به حدیث رفع قلم استناد کرده اند، همه از این استدلال پاسخ داده اند که در حدیث رفع قلم وجوب مرفوع است و این حدیث ناظر به نفی صحت نیست، به شهادت این که نائم نیز در حدیث رفع قلم آمده اما عمل نائم صحیح است، نائم تکلیف ندارد.

مرحوم آقای حکیم می فرماید دلیل اینکه عمل مجنون باطل است این است که اصلاً نیتی که در عبادات معتبر است، از مجنون حاصل نمی شود.

امـا این مطلب دربـاره همه مراتب جنون درست نیست، در نوعی از جنون مرتبه ای از ادراک هست، در حیوانات نیز همینگونه است و حیوانی ماننـد سگ بعضـی از چیزها را درک می کنـد، این درست نیست که بگوئیم اینها قصـد و اراده ندارند، حیوان متحرک بالاـراده است و ماننـد حجر نیست، برخی از مجـانین ادراکـات و تفطنـات خاصـی دارنـد، گویـا در کتاب الکلام یجر الکلام مرحوم آقای والـد دیدم که دیوانه ای به مرحوم آقای شـیخ محمد طاها عرب می رسد و از او درخواست پول می کند، ایشان به او می گوید که به دیوانه نمی شود پول

داد و جواب می شـنود که این چه حرفی است، از دیوانه نمی شود پول گرفت، وقتی می خواهـد به او پول بدهـد، نمی گیرد و می رود، ایشـان از او می پرسـد چرا رفـتی؟ جـواب می شـنود که از دیـوانه نمی شود پول گرفت. مرحوم آقـای والـد نقـل می کردنـد که در زنجان دیوانه ای ادواری دیـدم که در تابسـتان دیوانه می شـد، در حال جنون مقداری کاغذ پاره آورد و جلوی ایوان مـدرسه ریخت، من متوجه شـدم که در میـان این کاغـذها حکم بعضـی از علمـاء دربـاره مثلاًـ اموال اشـخاص هست که ارزشـمند است و بدون اینکه متوجه شود، آنها را برداشتم، در سال بعد که آن شخص در حال افاقه بود، در جائی در مورد من گفت که این آقـا متـدین است و به من گفت آیـا به خـاطر داری که حکم من را برداشـتی؟ معلوم شـد که در آن وقت متوجه بوده و من متوجه نبودم که او متوجه است و در ذهن او مانده است. پس، برای مجانین گاهی این ادراک هست که عملی مانند نجات غریق را می فهمـد که مرضـی حق تعالی است و نیت قربت می کنـد و برای رضای حق تعالی انجام می دهد، این ارفاقی از جـانب شـارع مقـدس است که به این گونه مجـانین هم الزام نکرده, بنـابراین از نـاحیه نیت نمی توان در عمـل همه مجـانین اشکال کرده و آن را باطل و بدون ثواب دانست.

مرحوم آقای خوئی می فرماید همه احکام شرع متوجه عقلاء است، از نظر شرعی غیر عاقل در حکم حیوانات است، از روایاتی مانند «بک اثیب و بک اعاقب» که خطاب به عقل وارد شده، معلوم می شود که ملاک ثواب و عقاب عقل است.

این دلیل نسبتاً خوبی است اما هنوز این تأمل هست که این ادله شامل دیوانه ای باشد که می فهمد عملی مرضی حق تعالی است و آن را به همین خاطر انجام می دهد، ممکن است در این روایات عقل در مقابل جنون مصطلح نباشد و مراد تعقل و ادراک باشد که مراتبی دارد و در بعضی از مراتب آن الزام هست و در بعضی مراتب آن الزام نیست، مراتب بالائی از ادراک شرط برای الزام است، بعید نیست که این روایات نافی صحت عمل مراتب پایین جنون نباشد، تعبد خیلی قوی می خواهد که بگوئیم در این گونه افعال که حسن فاعلی دارد، ثواب نیست، لازم نیست در حسن فاعلی, انجام دهنده عاقل کامل باشد، کسی که از روی دلسوزی و برای خشنودی حق تعالی کاری را انجام می دهد، حسن فاعلی دارد، قرب آوردن عمل واجد حسن فاعلی برای مولی امری فطری است، لذا مشکل است به این دلیل حکم به بطلان عمل همه دیوانه ها کنیم.

سؤال: اگر در عمل چنین دیوانه هایی ثواب باشد, باید ترک اعمال آنها هم عقاب داشته باشد, چون با این که مسلّم است که عقاب از دیوانه به طور کلی برداشته شده است, در روایت مدار ثواب در عقاب یک چیز دانسته شده است.

جواب استاد ـ دام ظله ـ: این روایت از نظر عقد سلبی اطلاق دارد و از آن استفاده می شود که بدون ادنی مراتب عقل نه ثواب وجود دارد و نه عقاب, در هیچ موردی, ولی از نظر عقد اثباتی اطلاق ندارد که اگر ادنی مراتب عقل باشد, همیشه ثواب و عقاب وجود دارد, بلکه چه بسا برای ثواب یا عقاب شرط دیگری هم لازم باشد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : حرف های اشاعره متأخراً بعد پیدا شده، آنها معیار نیست، در عصر ائمه که روایات به آنها ناظر است، اینطور نیست.

ولی احتمال قوی هست که اشتراط عقل فی الجمله مورد تسلم تمام مسلمین باشد و قهراً اطلاقات شامل عبادات نیست که قصد قربت در آن شرط است، اما بعید نیست که به دیوانه ای که مرتبه ای از ادراک را داشته باشد، ثواب داده شود، ممکن است در امور توصلی که عقل عملی بر حسن آن گواهی می دهد و توصلی جعلی نیست منکر انصراف شویم، اما تعبدیات یا توصلیاتی که جعلی باشد، از دیوانه انصراف داشته باشد. در زنجان کسی بوده که در تابستان دیوانه می شد و سابقه قتل در حال جنون نیز داشته و با سنگ بزرگی به سر خادم مسجد که خواب بوده، می زند و می گوید شیطان را کشتم، در زمان جنون خود در ماه مبارک رمضان به منزل یکی از اشراف زنجان می رود و آنها به خاطر ترس، از او احترام می کنند، او متوجه این مطلب بوده و می گوید وقتی دیوانه هستم، عاقل هستم و وقتی که عاقل هستم، دیوانه هستم، و اینطور استدلال می کند که شما که الان از من می ترسید، به خاطر این است که دیوانه هستم، اگر عاقل بودم که وحشتی نداشتید.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۴ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت عقل را پی می گیرند.

مرحوم شیخ طوسی در خلاف و مبسوط ادعا کرده که صوم کسی که قبل از وقت نیت کند و در وقت دیوانه شود، صحیح است، در خلاف دعوای اجماع نیز دارد.

ص: ۲۶۶

ادله مرحوم آقای خوئی برای بطلان عمل مجنون نسبت به این فرع تمام نیست، روایات می گوید «بک اثیب و بک اعاقب»، از این ادله استفاده نمی شود که عامل باید در ظرف عمل عاقل باشد، شخصی که می داند فردا در حال جنون کسی را به قتل می رساند، به دلیل اینکه دانستن حجت برای او می باشد، باید قبل از حال جنون مقدمات جلوگیری از این جنایت را انجام دهد، جنون مانند مسافر و حاضر نیست که انسان می تواند اختیاراً خود را مسافر کند، اگر بگویند ده روز دیگر فلان کار را انجام دهید، این چه به صورت واجب مشروط که شرط بعد حاصل می شود، ذکر شود و چه به صورت واجب معلق که و لو وجوب فعلی است، ظرف واجب متأخر است، ذکر شود، به حسب معمول قبلاً اراده مولی نسبت به تحقق مطلوب در ظرف خودش وجود دارد، لذا به حکم عقل و عقلاء باید شخص کاری بکند که در ظرف عمل مطلوب حاصل شود. به همین جهت مرحوم شیخ نیت قبلی را کافی می داند، مرحوم آقای خوئی به وسیله ادله «بک اثیب و بک اعاقب» می گوید که عمل مجنون باطل است و هیچ اثری ندارد، ولی بطلان عمل کسی را که قبل از وقت نیت کرده نمی توانیم از این ادله استفاده کنیم بلکه چنین عملی موجب ثواب و عقاب هست، مرحوم شیخ طوسی در این فرع دعوای اجماع نیز دارد و شاید از بعضی از کلمات دیگر نیز

موافقت با ایشان استفاده شود.

امـا در مورد مغمی علیه، بعضـی گفته انـد حکم آن با حکم نائم یکسان است و اگر نیت قبلی وجود داشـته باشـد، عمل نائم و مغمی علیه صـحیح است، قائـل به این مطلب نیز شـذوذ نـدارد، درست است که در منتهی می گویـد اکثر به بطلان عمل مغمی علیه قائـل شـده انـد، امـا در مقابـل این اکثر، افراد شاذی نیسـتند، و من گمان می کنم که نسـبت به قـدماء و کسانی که قبل از منتهی هستند، تا آن مقداری که مراجعه کردم، قائل بودن اکثریت به بطلان ثابت نیست و شاید بتوان گفت که اکثر قدماء قائل به صحت هستند، چند عبارت تا زمان مرحوم علامه را اینجا نقل می کنم.

ص: ۲۶۷

مرحوم شیخ مفید در مقنعه : «فان استهل الشهر و هو یعقل فنوی صیامه و عزم علیه ثم اغمی علیه ثم أفاق بعد ذلک فلا قضاء علیه لانه فی حکم الصائم بالنیه». مرحوم سید مرتضی در جمل العلم شبیه به این را دارد، و مرحوم ابن براج در شرح جمل همین را پذیرفته است، و مرحوم شیخ طوسی در نهایه همین مطلب را دارد.

مرحوم شیخ طوسی در خلاف : «اذا نوی لیلاً و أصبح مغمی علیه حتی ذهب الیوم صح صومه و لا فرق بین الجنون و الاغماء، دلیلنا اجماع الفرقه».

حتی نیت قبل از ماه مبارک رمضان نیز مصحح این است که عمل را مسقط قضا کند.

مرحوم شیخ طوسی در مبسوط : «فان لم یکن مفیقاً فی اول الشهر بل کان مغمی علیه وجب علیه القضاء علی قول بعض أصحابنا، و عندی أنه لا قضاء علیه اصلاً لان نیته المتقدمه کافیه فی هذا الباب».

مرحوم ابن براج در مهذب : «من اغمی علیه لجنه أو غیرها فانه ان عرض له ذلک قبل استهلال الشهر و استمر به ذلک حتی دخل فیه یوم و أیام ثم افاق فان علیه القضاء لما فاته... فان استهل علیه الشهر و نوی صیامه ثم عرض له ذلک و استمر به حتی دخل من الشهر ایضاً یوم و أیام ثم أفاق فانه اذاً لا قضاء علیه». اینجا نیز می گوید اگر نیت کرد و بعد این حالت بر او عارض شد، قضا ندارد و اگر نیت نکرد قضا ندارد.

مرحوم سلار در مراسم : «من اغمی علیه قبل استهلال الشهر و مضی له أیام ثم أفاق فعلیه القضاء». از مفهوم این عبارت استفاده می شود که اگر قبل از استهلال مغمی علیه نبود و نیت کرده بود، قضا ندارد، مفهوم عبارت مرحوم سلار مطابق با نظر استاد او در مقنعه است.

مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح درباره شرائط روزه می گوید: «و من شرط انعقاده النیه المقارنه له فعلًا او حکماً کالنائم طول شهر رمضان و المغمی علیه, فانه لانیه لهما و قد صحّ صومهما».

مرحوم علامه در تلخیص : «یستحب... و الامساک للقادم بعد الزوال أو قبله مع التناول، و بدونه یجب و یجزی، و المریض کذلک، و الحائض و النفساء و الصبی و الکافر علی رأی»، مرحوم فخر المحققین می گوید که تعبیر علی رأی فتوای پدرم می باشد، «و المجنون و المغمی علیه مع زوال عذرهم».

مرحوم محقق در معتبر : «أما الصبی و الکافر اذا زال عذرهما قبل الزوال و لم یتناولا فللشیخ قولان أحدهما تجددان نیه الصوم و لا یجب علیهما القضاء و هو قوی، و کذا البحث فی المغمی علیه».

این بزرگان قائل به صحت هستند و مخالفین خیلی زیاد نیستند، مرحوم ابن ادریس در سرائر مخالفت کرده که حتی صوم نائم را نیز باطل می داند، و مرحوم ابن حمزه در وسیله و مرحوم محقق در شرایع و نافع نیز مخالف هستند، اما مرحوم محقق در معتبر که کتاب متأخرتر ایشان است، حکم به صحت کرده است.

طبق قاعده نیز اینگونه است که اگر شخص می داند حالت اغماء بر او حاصل می شود لذا قبلاً نیت می کند و بعد اغماء حاصل می شود، به نظر می رسد که روزه چنین شخصی صحیح است, بلکه ممکن است بگوییم چنین شخصی وظیفه دارد روزه بگیرد، حالا ممکن است اطلاقات ادله عدم قضاء نسبت به مغمی علیه حتی موردی را شامل باشد که عمل شخص صحیح است و وظیفه داشته روزه بگیرد، شارع از مغمی علیه اسقاط قضا کرده، مانعی ندارد که در جایی که صوم واجب هم بوده, در فرض ترک قضا نداشته باشد، قضا احتیاج به دلیل دارد و اگر دلیلی باشد، دلیل عام «اقض ما فات» است که اگر ظهور ادله خاص در عدم لزوم قضا قوی تر باشد, دلیل عام «اقض مافات» تخصیص می خورد.

به نظر می رسد که همین فتوا درست است که اکثر قدماء به آن قائلند که صوم مغمی علیه در صورت نیت قبلی کفایت می کند، طبق آنچه به دست آوردم، اکثریت قدماء این فتوا را دارند و مرحوم شیخ طوسی در مورد دیوانه دعوای اجماع کرده، در صوم دیوانه نیز در صورت نیت قبلی و عدم ارتکاب مفطر اشکالی نیست، (ادله عدم ضرر رساندن ارتکاب فقط ناسی و غافل را استثنا کرده و غیر از اینها استثنا نشده)، اگر دیوانه همه متروکات صوم را ترک کرد و تا آخر قصد عنوان داشت و متوجه بود که صائم است، دلیلی بر بطلان عمل وی و عدم کفایت نیت قبلی نداریم.

سؤال: آیا نباید ترک متروکات مستند به نیت سابق باشد.

(پاسخ استاد دام ظله) : همانطور که مرحوم آقای حکیم فرموده، شخص باید نیت فاعلی داشته باشد، در بسیاری از موارد، این ده چیز تحت قدرت اشخاص نیست تا نیت کرده باشند، نیت شأنی کفایت می کند و نیت فعلی لازم نیست، یعنی همین که شخص در مقام اطاعت امر مولی باشد و این حالت اطاعت از او زائل نشده باشد کافی است، اگر حالت اطاعت دارد و غفلتی شده و نیت بالفعل ندارد، مضر نیست.

سؤال: آیا این سخن در کسی که غیر عادی می خوابد هم می آید.

(پاسخ استاد دام ظله) : مرحوم یحیی بن سعید در جامع نیز می گوید نوم غیر عادی با مغمی علیه یکی است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۶ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۶

ص: ۲۷۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت عقل را پی می گیرند.

عرض شد که می توانیم بگوئیم که ادله با نظر مرحوم شیخ طوسی در خلاف و مبسوط مساعد است که ایشان می فرماید روزه مجنونی که قبل از جنون نیت روزه کند، صحیح است و در خلاف دعوای اجماع نیز دارد، منتها درست معلوم نیست مراد مرحوم شیخ چیست و مساعد بودن متوجه است که ماه مبارک رمضان است و روزه در آن محبوب حق تعالی است و به قصد تقرب به درگاه احدیت آن را ادله با نظر مرحوم شیخ بنابر این است که مراد دیوانه ای باشد که انجام می دهد، شارع تکلیف الزامی را از این مرحله درک برداشته، اگر در اثناء رها کند، معصیت نکرده و اگر رها نکرده، به نظر مختار این کافی است و دلیلی بر بطلان نداریم.

مطلب دیگری که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی دارند و در ذهنم هست که مرحوم حاج آقا رضا شبیه به این را دارد، البته عین این نیست اما تعبیری است که ممکن است همه از باب واحد باشد، و آن این است که باب تروک خصوصیتی دارد که افعال ندارد، حاج آقا رضا گویا عام می گوید و مرحوم آقای حکیم این ادعا را در خصوص ماه مبارک رمضان دارد که روزه از قبیل عبادات است اما این روزه که از قبیل عبادات است با عبادات وجودیه فرق وجود دارد، قصد قربت و نیتی که در باب صوم معتبر است، می گویند عبادیت آن فاعلی است و فعلی نیست، این را در کلام قدماء نیز دیده ام، دلیلی آورده که مرحوم آقای حکیم به ملاحظه آن این مطلب را قائل است، نیت به معنای اراده باید در امور اختیاری باشد که فعل یا ترک را اختیار کند، متروکات صوم که رعایت می شود و اگر با نیت باشد، صوم صحیح است، لازم نیست این ترک ها اختیاری باشد، چه بسا بسیاری از اموری که باید اجتناب شود، اصلاً در دسترس اشخاص نیست و تحت اختیار آنها نیست و روزه آنها صحیح است، صحیح بودن روزه به دلیل حسن فاعلی است که حالتی برای اشخاص هست که ممتثل هستند، اگر امکان انجام این محرمات فراهم شود، رادع الهی هست که مانع از انجام آنها شود، این معیار است، این در کلمات قدماء که شاید مرحوم شیخ در مبسوط است، آمده که استدلال می کند اینجا حکم النیه است، نیت یا حقیقی و یا حکمی است و حکمی را توضیح می دهد که به این اعتبار است، یعنی مانند حکم مختار است که خارجاً تصمیم می گیرد، اینها اینطور می گویند.

ص: ۲۷۱

ولی به نظر می رسد که این مطلب به صوم اختصاص ندارد، فی الجمله و شاید همه عبادات وجودیه نیز اینگونه باشد، در حج کسی بالاضطرار در میقات یا منی مانده اما به دلیل اینکه شخص مطیع و ممتثلی است، اگر قادر بود، برای اعمال دیگر بیرون می رفت، همین کفایت می کند، شاید در غالب اعمالی که قصد قربت لازم است، حسن فاعلی کفایت می کند، اگر مطلوب شارع منهای نیت بالضروره حاصل شده باشد، اگر حسن فاعلی باشد و توجه به ماه مبارک داشته باشد، و لو اراده نیست و تروک مقدور نیست، کفایت می کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این را من ندیدم، این را کجا دارد؟ جزاه الله خیرا، در یک جا ظاهر کلام ایشان این بود که خصوصیتی در اینجا هست و من می خواستم بگویم که اینطور نیست و در بسیاری از عبادات دیگر نیز همینطور است، حالا

ایشان نیز که این را دارد، خیلی بهتر است.

مسئله سکر نیز همینطور است و بحث مهمی نیست، اگر نیت کند و بعد سکر پیدا کند، در حالت سکر نیت خلاف و عدول مضر است، اما اگر در حال سکر متوجه باشد که روزه مطلوب شارع است، کفایت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۹ دی ماه ۸۸/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، مسئله صوم حائض را مورد بررسی قرار می دهند.

بطلان صوم حائض مورد اتفاق بین مسلمین است، بحثی ندارد و نیازی به خواندن روایات آن نیست.

ص: ۲۷۲

مورد بحث فی الجمله این است که زن در تمام روز حائض نیست و در بخشی از روز در ابتدا یا در انتهای آن پاک است، مشهور بسیار قوی این است که روزه چنین شخصی نیز باطل است، ظاهر کلام مرحوم کلینی که فقط روایت دال بر بطلان را ذکر کرده، استفاده می شود که ایشان باطل می داند. و مرحوم صدوق در مقنع و مؤلف فقه رضوی در فقه الرضا به طور کلی می گویند اگر کسی در اول روز علتی داشته باشد که با آن نمی تواند روزه بگیرد و بعد در بقیه روز آن علت زائل شد، تأدیباً مأمور به روزه در ادامه روز هست اما برای او فرض نیست، عبارت فقیه چندان روشن نیست که ایشان در آنجا مستحب می داند یا نمی داند. و عده ای فقط گفته اند که در این موارد چه اول پاک و بعد حائض باشد و چه بر عکس که اول حائض و بعد پاک باشد، امساک تأدبی هست، عکس را بسیاری عنوان کرده اند و حکم به استحباب امساک تأدبی کرده اند و چند نفر معدودی استحباب را ذکر نکرده اند و گفته اند که تأدباً امساک می کند، امساک تأدبی هم مصداق واجب و هم مصداق مستحب دارد، مثلاً ـ کسی که روزه اش به هر دلیل در ماه مبارک رمضان باطل شود لازم است در بقیه روزه امساک تأدبی کند. تعبیر امساک تأدبی که در کلمات عده ای از بزرگان هست، با وجوب و استحباب سازگار است و اگر قرینه ای بر خلاف نباشد، ظاهر آن وجوب است، اما قدیماً و حدیثاً بسیار زیاد هستند کسانی که تصریح به استحباب کرده اند، مرحوم آقای حکیم الاجماع قطعیاً ادعا کرده، و غیر از ایشان از سابقین در معتبر و در منتهی می فرمایند این مطلب موضع وفاق است، مراد بین المسلمین است، در مسئله دعوای اجماع نیز بسیار است ؛ در تذکره و مدارک و مرحوم فیض در مفاتیح و مرحوم آقا رضی در شرح دروس و عده ای کتب دیگر می فرمایند اجماعی است، روایات متعدد که بعضی صحاح است، می گوید که روزه باطل است و امساک واجب نیست.

ص: ۲۷۳

سؤال: اجماع در مورد بطلان صوم حائض است یا در مورد عدم وجوب امساک تأدبی است.

(پاسخ استاد دام ظله) : بعضی از اجماعات درباره بطلان صوم و بعضی درباره عدم وجوب امساک است.

در مقابل این اقوال که در بطلان صوم یا استحباب امساک دعوای اجماع کرده اند، چند نفر از معاریف بزرگان مخالفت کرده اند و امساک را واجب دانسته اند و در یک جا روزه صحیح دانسته شده ؛ ظاهر مفنعه مرحوم شیخ مفید این است که زن حائض که در اثناء روز پاک می شود، واجب است امساک تأدبی کند و قضا دارد. کلام مرحوم سید مرتضی ظهور بیشتری دارد و کالصریح در وجوب امساک است. مرحوم شیخ طوسی در خلاف برای وجوب دعوای اجماع می کند، حمل این کلمه وجوب بر ثبوت (که متناسب با استحباب هم هست) بسیار بعید است، به خاطر اینکه برای وجوب امساک اینگونه استدلال می کند که قاعده احتیاط آن را اقتضا دارد، این استدلال شاهد برای الزامی بودن امساک است. گرچه مرحوم علامه در کتاب های خود حکم به استحباب کرده اما در تلخیص المرام می فرماید عمل صحیح و مجزی است علی رأی، منظور مرحوم علامه از تعبیر «علی رأی»، به شهادت فرزند ایشان مرحوم فخر المحققین و مستفاد از مجموع کتب مرحوم علامه، این است که این مطلب فتوای ایشان است، بسیار مشاهده شده که علامه در کتب دیگر فتوا می دهد و در کتابی علی رأی تعبیر می کند، ایشان در این کتاب

امساک را واجب دانسته و عمل را نیز مجزی دانسته، اما مرحوم شیخ طوسی و مرحوم سید مرتضی و مرحوم شیخ مفید که دعوای اجماع کرده اند، گفته اند قضا دارد و امساک تأدبی واجب است، حالا روایات را بررسی کنیم.

روایت اول : «صحیحه حلبی عن أبی عبد الله علیه السلام قال سألته عن امرأه أصبحت صائمه فلما ارتفع النهار أو کان العشی حاضت، أ تفطر؟ قال نعم و ان کان وقت المغرب» یعنی نزدیک غروب، «فلتفطر، قال و سألته عن امرأه رأت الطهر فی أول النهار من شهر رمضان فتغتسل و لم تطعم فما تصنع فی ذلک الیوم؟ قال تفطر ذلک الیوم فانما فطرها من الدم». أبی الصباح الکنانی عن أبی عبد الله علیه السلام نیز همینطور روایت کرده است، مرحوم کلینی فقط همین روایت نقل را کرده که ظاهر آن این است که فتوای ایشان همین است که دیگر واجب نیست امساک کند.

روایت دوم : «عیص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله علیه السلام»، این روایت نیز صحیحه است و صحیحه بودن آن نیز روشن تر از صحیحه حلبی است، در سند صحیحه حلبی ابراهیم بن هاشم هست که سابقین می گفتند حسنه است و متأخرین می گویند صحیحه است، «عن امرأه تطمث فی شهر رمضان قبل أن تغیب الشمس، قال تفطر حین تطمث»، این روایت صریح در بطلان روزه است.

روایت سوم : «محمد بن مسلم عن المرأه تری الدم غدوه أو ارتفاع النهار أو عند الزوال قال تفطر». ممکن است که از این روایت به طور کلی بطلان صوم حائض استفاده نشود لذا اگر زن نصف اول روز را به طور کامل طاهر بود و بعد از زوال حائض شد، ممکن است بگوید که روزه را بگیرد و روزه او صحیح است، نظیر سایر موارد مانند مسافر که در نصف روز عذری ندارد و در بقیه روز برای وی عذر پیدا می شود که حکم به صحت روزه او شده، این روایت دلیل بر تمام مدعا نیست، دلیل بر خلاف نیز نیست، سائل فرض حیض دیدن قبل از ظهر را سؤال کرده، اگر زن قبل از ظهر خون ببیند، دیگر روزه نیست، اما نسبت به حکم حائض شدن زن در بعد از ظهر ساکت است.

روایت چهارم : «حسن بن علی الوشاء عن جمیل بن دراج و محمد بن حمران جمیعاً عن منصور بن حازم عن أبی عبد الله علیه السلام قال أی ساعه رأت الدم فهی تفطر الصائمه اذا طمثت، ....».

از ظاهر این روایت استفاده می شود که نماز او صحیح است و امساک تأدبی لازم است و باید روزه را تتمیم کند و باید قضا کند، جمع بین این روایت و روایات دیگر این است که این روایت باید حمل به استحباب شود.

روایت پنجم : «أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن امرأه أصبحت صائمه فی رمضان فلما ارتفع النهار حاضت قال تفطر، قال و سألته عن امرأه رأت الطهر اول النهار قال تصلی و تتم صومها و تقضی».

روایت ششم : «صحیحه عبد الرحمن بن حجاج قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن المرأه تلد بعد العصر أ تتم ذلک الیوم أم تفطر قال تفطر و تقضی ذلک الیوم»، حکم نفساء با حائض یکسان است.

روایات دیگری هست که نسبت به برخی فروض مسأله امر به امساک کرده ؛ روایت هفتم : «زهری عن علی بن الحسین علیه السلام»، بنابر نقل مرحوم شیخ اسم حائض نیز هست، اصل روایت این است «المسافر اذا أکل من أول النهار ثم قدم أهله امر بالامساک بقیه یومه تأدیباً و لیس بفرض»، مرحوم صدوق و مرحوم کلینی همین مقدار نقل کرده اند اما در نقل مرحوم شیخ اضافه ای هست که «و کذلک الحائض اذا طهرت» به ضم یا به فتح هاء، مرحوم ابن ادیس در سرائر می گوید افصح با فتح هاء است، «أمسکت بقیه یومها» یعنی تأدیباً، ظاهر تعبیر کذلک این است که حائض هم «أمسکت تأدیباً و لیس بفرض»، این روایتی است که فرض بودن را نفی می کند.

روایت هشتم : «عمار الساباطی عن أبی عبد الله علیه السلام فی المرأه یطلع الفجر و هی حائض فی شهر رمضان فاذا أصبح طهرت و قد أکلت ثم صلت الظهر و العصر کیف تصنع فی ذلک الیوم الذی طهرت فیه؟ قال تصوم و لا تعتد به». ظاهر روایت این است که صوم تأدباً واجب است و قضا دارد.

سؤال: سند روایت چیست؟

(پاسخ استاد دام ظله) : همان سند معروف به عمار ساباطی است، معمولاً روایت عمار ساباطی را موثقه حساب می کنند.

روایت نهم : «محمد بن مسلم سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرأه تری الدم غدوه أو ارتفاع النهار أو عند الزوال قال تفطر و اذا کان ذلک بعد العصر أو بعد الزوال فلتمض علی صومها و لتقض ذلک الیوم». در این روایت تفصیل ذکر شده و می گوید اگر تا ظهر حائض شد و لزوم ندارد امساک کند اما اگر بعد از ظهر شد، امساک تأدبی باید بکند و قضا نیز دارد، این روایت از جمله روایاتی است که ظهور در وجوب امساک تأدبی دارد.

روایت دهم : «أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن امرأه رأت الطهر فی أول النهار قال تصلی و تتم صومها و تقضی»، این نیز ظهور در وجوب امساک تأدبی دارد.

روایت یازدهم : «أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال ان عرض للمرأه الطمث فی شهر رمضان قبل الزوال فهی فی سعه أن تأکل و تشرب و ان عرض لها بعد زوال الشمس فلتغتسل و لتعتد بصوم ذلک الیوم ما لم تأکل و تشرب». این روایت ابی بصیر مورد بحث است، فی الجمله بعداً بحث سندی می کنیم، سند را معتبر حساب می کنند و اشکال سندی ندارد. اشکالی هست که معنا ندارد حائض در حال حیض غسل کند. مطلبی به ذهن من می آید، ممکن است بعضی از آقایان استیحاش کنند اما کسی که به خط آشنا باشند، استیحاش نمی کند، در رسم الخط وقوع اشتباه بین واو و فاء رایج بوده است، احتمال زیاد می دهم که واو «و لتعتد» به لام متصل شده بود، در بسیاری از موارد این اتصال واقع شده، و به خاطر اینکه در نقطه گذاری تسامح می شده، هر کدام از واو و فاء جایگزین دیگری می شده، احتمال می دهم که به دلیل اینکه «فلتغتسل» شباهت زیادی با «و لتعتد» دارد، این در اصل «و لتعتد» بوده و به «فلتغتسل» تصحیف شده و بین نسخه بدل و اصل مبدل منه جمع بین النسختین شده، این از اصول تصحیفات است که در بسیاری از موارد اینگونه تصحیف می شود، مثلاً در مشایخ مرحوم صدوق، احمد بن حسن القطان در جائی با تعبیر احمد بن محمد بن الحسن القطان آمده، این از همین قبیل تصحیف به جمع بین النسختین است، حسن و حسین نیز اینگونه است، پس، در این روایت باید «فلتغتسل» را کالعدم بگیریم، معنای این روایت این است که اگر قبل از ظهر حائض شد, می تواند بخورد و اگر بعد از ظهر حائض شد، اگر اکل و شربی نکرده، عملش را روزه حساب کند، این روایت ندارد که قضا لازم نیست، کأنه ثواب روزه را حساب کند، اما اینکه قضا دارد یا ندارد، مطلب دیگری است، می گوید زن امساک تأدبی را کالعدم و لغو حساب نکند، جمع بین الادله می توان روایت را این گونه معنا کرد، حالا بر فرض که این روایت را نتوانیم به این معنا حمل کنیم، به دلیل اینکه روایات صحاح معتبر متعدد بر عدم لزوم امساک تأدبی است و تقریباً اجماع هم در مسئله هست، لذا این روایت قابل عمل نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲۰ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث در مسئله صوم حائض را پی می گیرند.

در هر وقت از روز که زن حیض ببیند، روزه باطل است و امساک تأدبی وجوب ندارد و در مدت پاکی یا حیضی استحباب دارد، و در این مسئله عده کثیری دعوای اجماع یا بلاخلاف و مانند آن کرده اند.

عرض شد که مشهور بین فقهاء این است که

چند نفر از بزرگان مخالفت کرده اند ؛ جمل العلم مرحوم سید مرتضی : «اذا صح المریض فی بقیه یوم أفطر فی صدره وجب أن یمسک فی تلک البقیه و علیه مع ذلک قضاء الیوم، و کذلک اذا طهرت الحائض فی بقیه یوم أو قدم المسافر». شرح جمل نیز با این مطلب موافقت کرده، در این مطلب فرض این است که افطار کرده و معذالک حکم به وجوب امساک در بقیه روز شده، اگر افطار نکرده باشد، به طریق اولی وجوب امساک هست.

مقنعه : «اذا أفطر المریض أیاماً من شهر رمضان أو یوماً ثم صح فی بقیه یوم قد کان أکل فیه أو شرب فانه یجب علیه الامساک و علیه مع ذلک القضاء للیوم الذی أمسک فیه و کذلک اذا طهرت الحائض فی بقیه یوم قد کانت أکلت فیه و شربت، أمسکت فیه تأدیباً و علیها القضاء». و لو تأدیباً گفته اما این تعبیر اعم از وجوب و استحباب است، «تأدیباً» در مورد امساکی است که قضاء هم دارد.

ص: ۲۷۸

خلاف : «القادم من سفره و کان أفطر و المریض اذا برء»، در حاشیه نوشته ام که اگر افطار نکرده باشد، به خاطر اینکه مسئله دیگری دارد که استفاده می شود که اینجا مراد صورتی است که افطار نکرده باشد، «و الحائض اذا طهرت و النفساء اذا انقطع دمها یمسکون بقیه النهار تأدیباً و کان علیهما القضاء»، اگر فقط این عبارت باشد، ممکن است کسی امساک تأدیبی را حمل به استحباب کند، اما از دلیل آن, وجوب استفاده می شود، «دلیلنا اجماع الفرقه و طریقه الاحتیاط و لان هذا الیوم واجب صومه و انما ابیح الافطار لعذر و قد زال العذر فبقی حکم الاصل». این عبارت خیلی صریح در این است که ایشان امساک را واجب می داند، می گوید امساک در صورت ارتفاع عذر همان حکم صورت عدم عذر از اول را دارد، در کلام ایشان قید نشده که افطار کرده باشند اما اطلاق کلام هر دو صورت را شامل است.

تلخیص المرام مرحوم علامه : «یستحب الامساک للقادم بعد الزوال أو قبله مع التناول، و بدونه یجب و یجزی، و المریض کذلک، و الحائض و النفساء و الصبی و الکافر علی رأی». این اقوال مخالف هست.

حالا- روایات را بررسی کنیم، در مقابل اینها روایاتی هست که دوباره می خوانم و مورد بحث سندی و دلالی قرار می دهیم. روایت اول : «صحیحه عیص بن القاسم قال سألته عن امرأه تطمث فی شهر رمضان قبل أن تغیب الشمس، قال تفطر حین تطمث». این روایت این مطلب را که ظاهر بعضی از روایات است که زن باید در حال حیض امساک کند، رد می کند، اما مورد این روایت صورتی نیست که اول حائض بود و بعد طاهر شد، بلکه صورتی است که اول پاک بوده و بعد حیض دیده و صریح است که در این صورت, امساک وجوب ندارد, در جامع الاحادیث در اینجا روایت عیص را با دو شماره آورده ولی باید یک شماره بخورد, روایت یکی است با اسناد مختلف.

روایت دوم : «موثقه منصور بن حازم عن أبی عبد الله علیه السلام قال أی ساعه رأت المرأه الدم فهی تفطر الصائمه اذا طمثت و اذا رأت الطهر فی ساعه من النهار قضت صلاه الیوم و اللیل». نماز فائت از حائض که قضا ندارد، مراد از این جمله چیست؟ همانطور که در وافی آمده است، یکی از معانی «قضی» اتیان و بجا آوردن است، می گوید اگر در روز پاک شد، صلات مانند صوم نیست که اگر در اول روز پاک نباشد، مشروع نیست.

روایت سوم : «علی بن الحسن عن أحمد بن الحسن عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام فی المرأه تطهر فی أول النهار فی رمضان أ تفطر أو تصوم؟ قال تفطر، و فی المرأه تری الدم فی أول النهار فی شهر رمضان أ تفطر أم تصوم؟ قال تفطر انما فطرها من الدم». از این روایت نیز استفاده می شود که اگر زن در قبل یا بعد از ظهر خون ببیند، روزه او صحیح نیست و آن روز روزه حساب نمی شود، این روایت نسبت به مورد بحث خوب است.

دو روایت هست، یکی روایت ابی الصباح کنانی و دیگری روایت حلبی است، سند روایت ابی الصباح کنانی اینطور است که «محمد بن یحیی» العطار، «عن أحمد بن محمد» مراد ابن عیسی است، اگر ابن خالد نیز باشد، فرقی ندارد، اما مراد ابن عیسی است، «عن محمد بن اسماعیل» بن بزیع، «عن محمد بن الفضیل عن أبی الصباح الکنانی»، ابی الصباح کنانی نیز ثقه است، مورد بحث محمد بن الفضیل است، در اینجا سید مصطفی تفرشی به طور مختصر بحثی دارد، در روضه المتقین نیز دیدم که فی الجمله بحث آن هست، اینها معاصر هستند.

سید مصطفی احتمالی داده که محمد بن الفضیل با محمد بن القاسم بن الفضیل یکی است، محمد بن القاسم بن الفضیل که نوه فضیل بن یسار است، توثیق شده است، ایشان احتمال داده محمد بن الفضیل از باب انتساب به حد باشد, این امر رایج است که در عناوین راویان به جهت تلخیص انتساب به جد می دهند و پدر را حذف می کنند, اگر محمد بن الفضیل با محمد بن القاسم بن الفضیل یکی باشد در وثاقت وی بحثی نیست چون نوه فضیل بن یسار توثیق شده است.

ایشان برای اینکه این احتمال را تقویت بدهد، تقریبی بیان می کند و بعد در این تقریب مناقشه می کند, شاید مناقشه ایشان تنها در این تقریب است و اتحاد را هنوز محتمل می داند. بیان تقریب ایشان این است که محمد بن الفضیل زیاد در کتاب من لا یحضره الفقیه واقع شده و ایشان در مواردی که سند ذکر نمی کند به اعتماد این است که سند را در مشیخه ذکر می کند، که نوعی تعلیق است, سند معلق سندی است که اوایل آن ذکر نشده است, مثلاً- در کافی روایت را با سند نقل می کند و گاهی در سند بعدی بعضی از افراد سند قبل را اسقاط می کند و مثلاً روایتی اول نقل می کند که به حسن بن محبوب منتهی شده و بعد با اینکه مرحوم کلینی حسن بن محبوب را درک نکرده، در اول سند بعدی حسن بن محبوب قرار می گیرد، به جای اینکه بگوید بهذا الاسناد عن حسن بن محبوب، فقط حسن بن محبوب می گوید و بهذا الاسناد را ذکر نمی کند، مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار و مرحوم صدوق در فقیه اینگونه عمل نکرده اند و ی محذوف را در مشیخه گفته اند برای اینکه مشخص شود که در این معلقات چه کسی ساقط شده و طریق کامل شود، در مشیخه بیان می کنند و مثلاً می گویند ما ذکرته عن أبان بن تغلب فقد رویته بهذا الاسناد، سید مصطفی می گوید: محمد بن الفضیل به طور کثیر در من لا یحضر وارد شده و اصلا در مشیخه اسمی به نام محمد بن فضیل نیست، در مشیخه می گوید و ما ذکرته عن محمد بن القاسم بن الفضیل فقد رویته...، معلوم می شود که محمد بن فضیل تلخیص به جد است که عنوان کامل و طریق به وی را در مشیخه ذکر کرده، پس، ثقه است. بعد خودش در این تقریب مناقشه می کند و می گوید که صدوق برای ابی الصباح کنانی و غیره که روایات بسیاری از آنها نقل کرده، در مشیخه طریق ذکر نکرده است، ایشان به طور مجمل «و غیره» تعبیر کرده, به هر حال این مناقشه در این تقریب است و گرنه اصل احتمال, اتحاد هنوز باقی است.

مرحوم آقای خوئی همین فرمایش سید مصطفی را که تقریب را نقد کرده، گسترده تر بیان می فرماید که در من لا یحضر بیش از صد مورد روایت از اشخاص نقل کرده و از بعضی از آنها روایات فراوانی نقل کرده و برای آنها در مشیخه طریق ذکر نکرده، و از ابی الصباح کنانی نیز بیش از محمد بن فضیل روایت دارد و در مشیخه نقل نشده، پس، این مطلب دلیل برای اتحاد نخواهد بود.

در جامع الرواة بحث مفصلی کرده، البته درباره اصل بحث مطلب مفصلی نیست اما فرعی دارد که درباره آن مفصل بحث کرده که در سرتاسر جامع الرواة چنین بحث مفصلی نیست، فهم عبارت وی نیز در اینجا گاه مشکل است، ایشان می فرماید ذاتاً احتمال انتساب به جد وجود دارد, اشکال ثبوتی در این احتمال نیست, ولی باید دید دلیل اثباتی آن چیست؟ ایشان از نظر مقام اثبات دو مطلب دارد ؛ یکی این است که عده ای از مشایخ و تلامذه محمد بن قاسم بن فضیل و محمد بن فضیل متحد هستند، بنابراین، محمد بن فضیل با محمد بن قاسم بن فضیل متحد است.

این مطلب ایشان درست نیست، به خاطر اینکه باید تمام مشایخ و تلامذه متحد باشند تا بتوان گفت که بعید است که علی رغم این اتحاد، مسمای این دو اسم دو نفر باشد، اگر در بعضی از مشایخ و تلامذه اشتراک باشد، این سبب حکم به اتحاد نمی شود، زراره و محمد بن مسلم نیز در عده ای از مشایخ و تلامذه مشترک هستند، بسیاری از اصحاب همینطور هستند، این دلیل که خیلی ضعیف است.

ص: ۲۸۲

دلیل دیگری که ذکر کرده، این است که ایشان در مشیخه برای محمد بن القاسم بن الفضیل طریق ذکر کرده و می گوید ما رویته عن محمد بن القاسم بن الفضیل فقد رویته... با این طریق. راویی که در مشیخه برای او طریق ذکر می کنند، باید در کتاب زیاد از او نقل شده باشد تا به خاطر تلخیص در مشیخه طریق ذکر شود، اما در فقیه فقط در دو جا از محمد بن القاسم بن الفضیل با این عنوان ذکر شده، اگر محمد بن القاسم بن الفضیل با محمد بن الفضیل یکی نباشد، بعید است که برای همین دو روایت در مشیخه برای او طریق ذکر شود، معلوم می شود که همه روایات که بیشتر آنها با عنوان محمد بن الفضیل است، تلخیص در نسبت شده و همان محمد بن القاسم بن الفضیل است، این را مرحوم صاحب الروات ذکر کرده، البته می گوید که مراد از محمد بن الفضیل گاه محمد بن الفضیل بن کثیر ازدی هست که او تضعیف شده است، بنابراین محمد بن الفضیل مشترك بین محمد بن القاسم بن الفضیل توثیق شده و محمد بن الفضیل بن کثیر از وی تضعیف شده است, صاحب جامع الرواه در اینجا راه تشخیص محمد بن فضیل بن کثیر ضعیف از محمد بن قاسم بن فضیل تلخیص شده را بیان می کند، ایشان در اینجا بحث مفصلی دارد و تحقیق بسیاری کرده است، اصل مطلب این است که به دلیل اینکه در فقیه برای محمد بن قاسم بن فضیل با همین عنوان طریق ذکر کرده و در فقیه با این عنوان فقط در دو جا هست، پس، این قرینه است که محمد بن فضیل نیز همان محمد بن قاسم بن فضیل است.

با مراجعه معلوم می شود که یکصد و پنجاه و هشت مورد در مشیخه طریق ذکر کرده که در خود فقیه فقط یک روایت برای آنها نقل کرده، و پنجاه و هشت مورد در مشیخه طریق ذکر کرده که در خود فقیه فقط دو روایت برای آنها نقل کرده، بنابراین این استدلال ایشان بر اتحاد خیلی ضعیف است.

طبع قضیه اقتضا می کند که محمد بن فضیل و محمد بن قاسم بن فضیل دو نفر باشند، چون محمد بن فضیل علی القاعده باید انتساب به پدر باشد, غالب انتسابات انتساب به پدر است و انتساب به جد دلیل می خواهد، اعتبار ظنی هست که این دو عنوان دو نفر باشند که یکی انتساب به پدر و یکی انتساب به جد است، و از طرفی همه محمد بن فضیل بن کثیر را به عنوان کوفی ذکر کرده اند، ولی فضیل بن یسار در هر جا ترجمه شده، بصری ذکر کرده اند و کسی او را کوفی ندانسته است, این مطلب هم قرینه ظنی دیگر بر تعدد است.

به هر حال, ما قرینه ای بر اتحاد نداریم, ظاهر این دو عنوان, تعدد معنونین است و مظنون تعدد است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۲۲ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث در مسئله صوم حائض را پی می گیرند.

اتحاد محمد بن فضیل با محمد بن قاسم بن فضیل که مرحوم صاحب جامع الروات اختیار کرده بود، مرحوم مجلسی اول و سید مصطفی تفرشی احتمال داده بودند، به نظر تمام نیامد و اینها دو نفر هستند، و محمد بن قاسم بن الفضیل صریحاً توثیق شده، حالا ببینیم محمد بن فضیل چطور است؟ محمد بن فضیل علی وجه الاطلاق که ذکر می شود، محمد بن الفضیل بن کثیر ازدی است که صاحب کتاب است و مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ او را ترجمه کرده اند، مرحوم نجاشی در یک جا الازرق تعبیر می کند و در بعضی موارد محمد بن فضیل زرقی است که احتمال زیاد می دهم که این همان عباره اخرای تعبیر ازرق مرحوم نجاشی است، به هر حال، کسی که در روایت مورد بحث ما واقع است و از ابی الصباح کنانی نقل می کند، همان کسی است که کثیر الروایه و صاحب کتاب است، مرحوم شیخ درباره محمد بن الفضیل بن کثیر می فرماید: رمی بالغلو و در جائی می فرماید ضعیف، و مرحوم نجاشی که عنوان کرده از این مطالب هیچ صحبتی نکرده است. به نظر می رسد که درباره محمد بن الفضیل بن کثیر توثیق مقدم بر تضعیف باشد، با اینکه غیر از آن محمد بن قاسم بن الفضیل است، آن بصری و این کوفی و جد آن فضیل و پدر این فضیل است، اما این راوی نیز ثقه است. مرحوم شیخ مفید رساله های مختلف نوشته، گاهی عددی و گاهی رؤیتی شده و می گوید میزان رؤیه است و تعداد روزهای ماه مبارک رمضان کم و زیاد می شود، در رساله عددیه (الرد علی اصحاب العدد) درباره اینکه روزهای ماه مبارک رمضان همیشه سی روز یا گاهی بیست و نه روز است، درباره عده ای که روایت رؤیت را نقل کرده اند که ماه مبارک رمضان گاه سی روز و گاه بیست و نه روز است، می گوید اینها بزرگانی هستند «من الفقهاء و الاعلام المأخوذ منهم الحلال و الحرام و الفتاوی و الاحکام لا طریق الی ذم أحد منهم و لا الطعن فی واحد منهم»، یکی از اینها که اسم می برد، محمد بن فضیل است، مرحوم شیخ مفید به این محکمی توثیق کرده است. بزرگان خیلی

مهم مانند صفوان و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و اشخاصی که درباره آنها لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه گفته اند و عده ای از مشایخ معروف و اصحاب اجماع مانند حسن بن محبوب و یونس بن عبد الرحمن و عبد الله بن مغیره از او نقل حدیث کرده اند، و محمد بن حسین بن ابی الخطاب که از بزرگان محدثین است کتاب او را نقل می کند، محدثان و اجلاء کتاب و روایات شخص غالی را روایت نمی کنند، بزرگان کتب اربعه و کتاب های دیگر را که برای عمل نوشته شده، از روایات محمد بن فضیل پر کرده اند، از مجموع این امور اعتماد بزرگان به محمد بن فضیل استفاده می شود، در مقابل «ضعیف» و «یرمی بالغلو» قابل استناد نیست, چون استظهار می شود که منشأ ضعف همان رمی بالغلو است، و اینطور که بزرگان قبلی تحقیق کرده اند، رمی به غلو مسلک اجتهادی بوده و مسلک مورد قبول متأخرین نیست، برخی از قدماء بسیاری از فضائل را که درباره ائمه علیهم السلام نقل می شده، غلو حساب می کردند و اشخاص را غالی می گفتند، مرحوم وحید بهبهانی و دیگران برای این مطلب شواهدی ذکر کرده اند، می گوید دو نفر با یکدیگر مباحثه می کردند که آیا ائمه خدا هستند یا نیستند، می روند از امام بپرسند اما هنوز سؤال نکرده اند که حضرت از پشت درب می فرمایند «لا بل عباد مکرمون»، کسی که مرمی به غلو شده، همین روایت را نقل کرده، آنها گفته اند دلیل بر غلو او همین روایت است که به ائمه علیهم السلام نسبت به علم غیب است که از پشت درب مقصود اشخاص را فهمیده اند، ممکن است عده ای کسی را تندرو و عده ای دیگر او را عین اعتدال بدانند، به خاطر اینکه غلو امری اجتهادی است و نظرات درباره آن مختلف می شود اعتباری به آن نیست, خلاصه بعد از اینکه آن بزرگان با آنطور عبائر به محمد بن فضیل اعتماد کرده اند، باید روایت او را معتبر بدانیم و رمی و به غلو و تضعیفاتی که به احتمال قوی از رمی به غلو ناشی شده نباید مانع از اخذ به روایت محمد بن فضیل بشود.

ص: ۲۸۴

روایت ابی الصباح کنانی عین روایت حلبی است و مختصری تفاوت بین آنها وجود دارد، مطمئناً نمی شود این دو, دو روایت باشد با این حال تمام عبائر آنها یکی باشد و هیچ فرق نکند، در اینجا دو احتمال هست ؛ یکی این است که حلبی می گوید سألت، و ابی الصباح کنانی سألت ندارد، ممکن است که هر دو در مجلس بودند و حلبی سؤال کرده و یادداشت کرده و ابی الصباح کنانی سماع کرده و یادداشت کرده، این امر بسیار اتفاق می افتد که اشخاص با یکدیگر می روند و یکی سؤال می کند و بقیه استفاده می کنند، در شب های ماه مبارک رمضان دوستان جلسه تفسیر داشتند, من عضو این جلسه نبودم, ولی گاه که در جلسه در منزل مرحوم آقای اراکی تشکیل می شد به جهت زیارت ایشان در جلسه شرکت می کردند، آنجا دوستان من را وادار می کردند که از ایشان سؤال کنم، ایشان نسبت به من لطف خاصی داشت و صحبت می فرمود و همه می شنیدند، ممکن است حلبی در نزد امام اختصاصی داشته و با ابی الصباح کنانی می رفته و او سؤال می کرده و هر دو یادداشت می کردند. احتمال دوم این است که حلبی روایت را در کتاب خود نوشته بوده و ابوالصباح از این کتاب اخذ کرده است کتاب حلبی مورد قبول معصوم بوده و حضرت بر کتاب حلبی صحه گذاشته و فرموده که سنی ها نظیر این کتاب را ندارند، ابی الصباح مطمئن بوده که مطالبی که در کتاب حلبی است، درست اخذ شده و از حضرت نقل شده، و در بعضی روایات هست که حضرت به ابان بن عثمان می فرمایند که ابان بن تغلب از من مطالب بسیاری شنیده، «ما رواه عنی فاروه عنی»، او که روایت کرد، شما مجاز هستید که واسطه را اسقاط کنید و بگوئید قال الصادق علیه السلام، ممکن است ابوالصباح این روایت را از کتاب حلبی برداشته باشد و استنساخ کرده باشد اما مطمئن است که حلبی مطابق کلام امام علیه السلام فرموده لذا آن را به آن

حضرت نسبت داده، عادتاً نمی شود بدون این گونه احتمالات, دو نفر عین یکدیگر روایت کنند، آقای سید جواد نقل کرد که عده ای از روایات حلبی و ابی الصباح عین یکدیگر است، این مطلب خیلی وحدت دو روایت را تقویت می کند.

«عن أبی الصباح الکنانی عن أبی عبد الله علیه السلام فی امرأه أصبحت صائمه فلما ارتفع النهار أو کان العشی حاضت، أ تفطر؟ قال نعم و ان کان قبل المغرب فلتفطر، و عن امرأه تری الطهر فی أول النهار فی شهر رمضان و لم تغتسل و لم تطعم کیف تصنع بـذلک الیوم؟ قال انما فطرها من الدم». در دو جا بین نقل ابوالصـباح و حلبی تفاوت جزئی وجود دارد، یکی «لم تغتسل» اسـت که در آنجا «فتغتسل» دارد، و در بعضـی از نسـخ کافی به جای «لم»، «ثم» وارد شده که از نظر معنا با «فتغتسل» شبیه می شود، و دوم «قال انما فطرها من الـدم» است که در نقل حلبی هست که «تفطر ذلک الیوم فانما فطرها من الـدم»، دیگر هیـچ تفاوتی بین دو نقل وجود ندارد.

اگر فقط روایت ابی الصـباح کنانی بود، مشـکل بود که نسـبت به مورد بحث اسـتدلال کنیم، به خاطر اینکه ممکن است معنای روایت این باشـد که در اول نهار پاک شـده و در کل مـدت روزه پاک بوده، اما قبل از اول نهار فرصت غسل نبوده، حضـرت می فرماینـد روزه او اشـکالی نـدارد، چون «انما فطرها من الدم», معنای «انما فطرها من الدم» این است که حدث حیض موجب بطلان نیست و منحصـراً خون است که مفطر است، با عقد سـلبی قضـیه حکم به صـحت روزه شده، اما به مسأله مورد بحث که روزه زن تلفیق بین طهر و حیض است، نـاظر نیست. ولی بعـد از اینکه این روایت عین روایت حلـبی است، در روایت حلبی که می گوید «تفطر ذلک الیوم فانما فطرها من الدم»، این احتمال در روایت جا ندارد.

ص: ۲۸۶

مراد از «تری الطهر فی اول النهار», این است که در اوایل نهار پاک شده و قسمتی از اول روز را حائض بوده, شبیه تعبیر دیگر روایت «و ان کان وقت المغرب فلتفطر» که مراد نزدیکی های مغرب است.

حال چرا راوی «فتغتسل» را در سؤال درج کرده؟ پاسخ این است که نظیر این مطلب در روایات جنابت وارد شده که احتلام در روز مبطل صوم نیست ولی در بعضی روایات آمده که باید صائم فوراً غسل کند و گرنه روزه او باطل می شود, در مورد بحث ما هم سائل احتمال می داده که اگر غسل نکرده باشد, روزه او باطل شده باشد لذا برای این که موضوع مورد نظر را کاملاً مشخص کند خصوصیاتی را که احتمال دخالت آن را در سؤال می داده ذکر کرده و گفته که زن غسل را هم به تأخیر نینداخته, آیا روزه او صحیح است یا خیر؟

سؤال: عبارت «و لم تغتسل» چه توجیهی دارد؟

(پاسخ استاد دام ظله) : اگر «لم تغتسل» هم باشد، اگر نگفتیم که نسخه صحیح «ثم تغتسل» است و مفاد آن با فتغتسل متحد است، می توانیم بگوییم سائل می خواهد موضوع مورد نظر را مشخص کند، می خواهد همه جهات موضوع واقع شده را ذکر کند، غسل نکرده و حیض را نیز دیده، ممکن است جهاتی را که احتمال می داده در بطلان یا غیر بطلان دخالت دارد، ذکر کند، او اگر غسل کرده است, سائل خواسته موضوعی را که برای خودش اتفاق افتاده و جای سؤال هست، ذکر کند و آن این است که زن غسل نکرده، ممکن است بین غسل و غیر غسل تفاوت باشد، اگر غسل کرده باشد و اول النهار و قبل از ظهر طهر ببیند، باید آن روزه را تمام کند، اینجا می خواهد بگوید غذا نخورده اما غسل نیز نکرده، این جهات ممکن است در حکم مسأله دخیل بوده لذا آن ها را در سؤال آورده است.

خلاصه از روایت حلبی که همان روایت ابی الصباح کنانی است، استفاده می شود که اگر زن در اول روز حیض ببیند لازم نیست امساک کند، حالا که دم ندارد، مشکلی ندارد که بخورد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۲۳ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث در مسئله صوم حائض را پی می گیرند.

عرض شد که ذاتاً روایت ابی الصباح کنانی را به دو صورت می توان معنا کرد و جمله «انما فطرها من الدم» به دو معنا قابل تفسیر است ؛ یکی این است که این روایت می خواهد عمل حائض را تصحیح کند و مفروض سؤال در روایت این است که زن از اول تا آخر روز را پاک بوده اما به دلیل اینکه قبل از طلوع فجر حیض بوده و فرصت غسل نداشته، غسل نکرده، حضرت می فرماید باید دم باشد تا روزه باطل شود و اینجا که دم نیست، روزه صحیح است، بنابر این معنا استدلال به جمله «انما فطرها من الدم» با عقد سلبی آن می باشد که چون در مفروض سؤال در طول روز زن دم نداشته است, لذا روزه اش صحیح است روایت با این معنا به مسئله جاری که تلفیق بین طهارت و حیض در روز است، مربوط نیست. معنای دوم این است که استدلال به جمله «انما فطرها من الدم» با عقد اثباتی قضیه است روایت می گوید دم نیز موجب افطار است، بنابراین معنا مراد از فرض روایت که زن در اول النهار پاک شده این است که فی الجمله ای در نهار حیض بوده و مقارن طلوع فجر فاصله جزئی داشته و پاک شده است, بنابراین همانطور که حیض دیدن زن در حدود مغرب موجب بطلان روزه است، بقاء حیض در زمان کوتاهی بعد از فجر نیز موجب بطلان روزه است. منتها به دلیل اینکه این روایت عین روایت حلبی است و در روایت حلبی تصریح شده که این روزه باطل است، تفسیر دوم که روایت ناظر به بطلان صوم است متعین می گردد.

ص: ۲۸۸

«علی بن الحسن عن أحمد بن الحسن عن أبیه عن علی بن عقبه عن أبیه عن أبی عبد الله علیه السلام»، می توانیم این سند را معتبر حساب کنیم، به خاطر اینکه علی بن حسن بن فضال و برادر او احمد بن حسن فطحی فطحی ثقه هستند و پدر آنها حسن بن علی بن فضال نیز ثقه است، و علی بن عقبه کاملاً ثقه است، و گرچه پدر او عقبه بن خالد توثیق صریح ندارد اما می توان گفت که شاید تعبیری که درباره پسر شده، موجب تزکیه پدر است و روایت را معتبر کند، به خاطر اینکه سابقاً متعارف و معمول این بود که روایاتی نقل می کردند که قابل عمل باشد و مورد قبول راوی باشد و نقل هر گونه روایتی نقطه ضعف سلیقه حدیثی بوده و درباره برقی و پدر او و بعضی دیگر گفته اند «ثقه فی نفسه الا أنه یروی عن الضعفاء»، محدثین معتبر مقید بودند که هر روایتی را نقل نکنند، اکثار روایت محدثین از یک راوی به استثنای کسانی مانند برقی علامت اعتبار آن راوی است، درباره علی بن عقبه ثقه ثقه یا ثقه نقه گفته اند، لذا پدر وی عقبه بن خالد که علی بن عقبه از وی بسیار روایت می کند باید ثقه باشد لذا به نظر می رسد که این روایت قابل اعتبار باشد، «فی امرأه حاضت فی رمضان حتی اذا ارتفع النهار رأت الطهر قال تفطر ذلک الیوم کله تأکل و تشرب ثم تقضیه، و عن امرأه أصبحت فی رمضان طاهراً حتی اذا ارتفع النهار رأت

الحیض قال تفطر ذلک الیوم کله». این «کله» چه نکته ای دارد؟ به چند صورت می توان بیان کرد تا این تعبیر لغو نباشد و مفید فایـده باشـد ؛ یکی این است که به نظر مختار بر خلاف نظر مشـهور که در سه روز اول حیض توالی را معتبر می داننـد. مطابق نظر صاحب حدائق توالی در این سه روز معتبر نیست و همین که زن در مجموع ده روز به مقدار ساعات سه روز خون ببیند در حکم به حیض بودن وی کفایت می کند, بنابراین مبنا می توان روایت را این گونه معنا کرد که هر چند زن بعد از خون دیدن پاک هم شود و سه روز متصل خون نبیند, ولی وقتی مقداری از روز را حائض بود, روزه او در کل روز باطل است.

در اینجا تذکر این نکته مفید است که حداقل زمان حیض به اختلاف اقوال و فصول از حدود ۵۸ ساعت (در افق شهرهایی مثل قم و تهران) تا ۷۲ ساعت در تغییر است, توضیح این که ما گاه مراد از «ثلاثه ایام» را که حداقل حیض می باشد, سه شبانه روز می گیریم در این صورت مدت حداقل ۷۲ ساعت می باشد, ولی اگر مراد را سه روز بدانیم اگر زن از طلوع آفتاب خون بیند و غروب آفتاب روز سوم پاک شود, بنابراین مبنا که ما آغاز روز را از طلوع آفتاب بدانیم نه از طلوع فجر, در اوایل زمستان که روز در افق شهرهایی همچون قم حدود ۱۰ ساعت است, در این مثال مقدار سه روز, ۵۸ ساعت خواهد بود, در مثال های دیگر که زن قبل از طلوع آفتاب یا قبل از طلوع فجر خون ببیند مقدار سه روز از ۵۸ ساعت بیشتر می گردد, همین طور در فصول مختلف سال این مقدار تغییر می کند و اگر زن در اثناء روز هم خون ببیند, طبق مبنای متعارف در ایام ملفقه باید ۷۲ ساعت خون ببیند تا سه روز ملفقه حاصل شود. از سوی دیگر به نظر مختار نقاء متخلل بین حیض, طهر است, این نظریه را نیز مرحوم صاحب حدائق قائل است و مرحوم سید نیز احتیاط کرده است, بنابراین مبنا نیز روایت می گوید اگر زن بعد از حیض دیدن پاک شود, با این که در اثناء طهر است و باید نماز بخواند اما روزه او باطل است و در کل روز امساک ندارد، علی کل تقدیر روزه او باطل است, چه حیض متصل باشد یا نباشد. توجیه دوم روایت این است که ممکن است «ذلک الیوم» ظرف زمان باشد، مورد سؤال سائل این بود که «اذا ارتفع النهار رأت الحیض»، در بسیاری از موارد در روایات سائل سؤالی می پرسد و امام علیه السلام پاسخ آن را با اضافه ای تفضلی بیان می فرمایند، مثلاً سؤال می شود که آیا می شود از زید تقلید کرد؟ پاسخ می دهند که از هر مجتهدی می شود تقلید کرد، گاهی امام علیه السلام دستورات کلی می دهند که شامل مورد سؤال نیز باشد، اینجا راوی سؤال می کند که اول نهار و قبل از ظهر حیض دیده، حضرت اوسع از مورد سؤال می فرمایند در هر وقتی از روز حیض ببیند روزه او باطل است و در بعضی روایات هست که حتی اگر نزدیک غروب خون ببیند، روزه او باطل است. توجیه سوم روایت این است که درست است که زن در اول روز پاک بوده و بعد حیض دیده، اما این روایت می گوید حتی در قسمت اول نیز حائض به شمار می آمده و حکم واقعی او افطار بوده، ثمره آن این می شود که اگر کسی یکی از مفطرات را مرتکب شده باشد، دیگر کفاره ندارد، به خاطر اینکه حکم واقعی او افطار بوده و تجری موجب کفاره نیست، اگر به طور نادر زنی بداند که در اثناء روز حائض می شود، لازم نیست در قسمت اول روز روزه بگیرد.

«الحسین بن سعید عن القاسم عن علی عن أبی بصیر قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن امرأه أصبحت صائمه فی شهر رمضان فلما ارتفع النهار حاضت قال تفطر، قال و سألته عن امرأه رأت الطهر فی أول النهار قال تصلی و تتم یومها و تقضی».

مراد از قاسم در سند قاسم بن محمد جوهری است که کتاب او را حسین بن سعید نقل می کند، و مراد از علی، علی بن ابی حمزه بطائنی است که بخش بسیاری از روایات قاسم بن محمد جوهری از همین علی بن ابی حمزه بطائنی است، و مراد از ابی بصیر همان است که علی بن ابی حمزه قائد او بوده: یحیی بن ابی القاسم اسدی که ثقه است. بحثی هست که آیا قاسم بن محمد جوهری با قاسم بن محمد اصفهانی یکی است، مرحوم نجاشی درباره قاسم بن محمد اصفهانی تعبیر می کند که لم یکن بالمرضی، در کتابی که به نام ابن غضائری هست، درباره قاسم بن محمد اصفهانی می گوید یعرف و ینکر و یجوز أن یخرج شاهدا، یعنی روایت این شخص به عنوان شاهد می تواند نقل شود و مرحوم نجاشی درباره قاسم بن محمد جوهری مطلبی ندارد اما مرحوم شیخ در میان اصحاب حضرت کاظم می گوید واقفی، مرحوم کشی نیز از نصر بن صباح نقل می کند که او می گوید کان واقفیاً، و بسیاری از روایات او از علی بن ابی حمزه است، حالا بحث این است که آیا این دو اسم یک مسمی دارد، قاسم بن محمد اصفهانی را که مرحوم شیخ به این عنوان گفته و در کتب اربعه چهار روایت نیز به همین عنوان هست، مرحوم نجاشی قاسم بن محمد القمی عنوان می کند، بین قمی و اصفهانی هیچ تضادی وجود ندارد، در دوره های صدر اسلام قم تابع اصفهان بوده و مالیات قم در دفتر مالیات اصفهان ثبت می شده و بعدها مستقل شده است.

سؤال: بر فرض که قم تابع اصفهان هم نباشد, به هر حال اجتماع قمی و اصفهانی مانعی ندارد چون ممکن است گاهی در قم و گاهی در اصفهان ساکن بوده یا اصل او از قم و محل سکنای او اصفهان بوده یا احتمالات دیگر؟

پاسخ استاد مدظله: این مطلب صحیح است, ولی ممکن است کسی با توجه به این که این مطالب را در کتب رجال نیاورده اند تعدد لقب قمی و اصفهانی را از قرائن تعدد بگیرد.

ولی در مورد قاسم بن محمد جوهری مرحوم نجاشی می گوید: کوفی الاصل و سکن بغداد, هیچ صحبتی از قمی یا اصفهانی بودن وی نیست. بنابراین اگر قرینه ای بر اتحاد نباشد باید این دو عنوان را دو نفر بدانیم, حال باید دید آیا قرینه ای بر اتحاد این دو وجود دارد یا خیر؟ مرحوم صاحب جامع الرواة می گوید قاسم بن محمد جوهری با قاسم بن محمد اصفهانی یکی است، به خاطر اینکه در راوی و مروی عنه اشتراک دارند، و مرحوم آقای خوئی می فرماید از نظر راوی از او در ابراهیم بن هاشم و علی بن محمد قاسانی اشتراک هست و از نظر مروی عنه در سلیمان بن داود منقری اشتراک هست، مرحوم آقای خوئی می فرماید درست است که در دو راوی و یک مروی عنه اشتراک دارند، اما این دلیل نمی شود که هر دو اسم یک مسمی داشته باشد، شش راوی هست که در آنها شرکتی ندارند، البته از این شش نفر علی بن احمد بن اشیم را که به عنوان راوی مختص به جوهری ذکر کرده، نباید ذکر شود، اما عدد شش درست است، به خاطر اینکه چهار نفر را از مختصات جوهری نوشته که سه نفر از آنها درست است، و دو نفر را از مختصات اصفهانی ذکر کرده که سه نفر هستند و یک نفر را ذکر نکرده، مجموعاً در شش راوی اشتراکی ندارند، و در مروی عنه پانزده مختص جوهری دارد، البته پانزده نفر نیستند و شانزده نفر هستند، و من نیز شش نفر دیگر یافتم که عدد بیش از این می شود. اینجا توضیحی بدهم، مرحوم آقای خوئی که می فرماید از نظر راوی از او در ابراهیم بن هاشم و علی بن محمد قاسانی اشتراک هست، اینطور نیست و طبق تحقیق یک راوی مشترک هست و او ابراهیم بن هاشم است، چند موردی که به ابراهیم بن هاشم، علی بن محمد قاسانی ضمیمه است، اشتباه نسخه است، و در مروی عنه اصلاً اشتراک ندارند، جوهری اصلاً از سلیمان بن داود منقری روایت نمی کند، در بعضی مواردی که روایت جوهری از سلیمان بن داود منقری وارد شده، اشتباه است، از سلیمان بن داود منقری منحصراً اصفهانی روایت می کند.

منتها ممکن است کسی برای اتحاد اصفهانی و جوهری اینگونه تقریب کند که ابراهیم بن هاشم که از اصفهانی و از جوهری نقل می کند در اکثر موارد که حدود چهل، پنجاه مورد است، از قاسم بن محمد روایت می کند و اصلاً مشخص ذکر نکرده و قبل از آن نیز عبارتی نیست تا بگوئیم به مشخص قبلی اکتفا کرده، اگر کسی دو استاد و شیخ دارد و از هر دو روایت اخذ می کند، باید مشخص ذکر کند که از کدامیک از آنها اخذ کرده و نباید مطلق ذکر کند، همین که مشخص ذکر نکرده، قرینه بر اتحاد دو اسم است.

ولی این تقریب صحیح نیست, زیرا ابراهیم بن هاشم به این جهت قاسم بن محمد را مطلق گذاشته که مراد از آن به قرینه مروی عنه مشخص بوده, من تمام موارد بسیاری را که ابراهیم بن هاشم از قاسم بن محمد به طور مطلق روایت کرده مراجعه کرده در همه موارد قاسم بن محمد از سلیمان بن داود منقری نقل کرده که دلیل بر این است که مراد از قاسم بن محمد, اصفهانی است که منحصراً او از منقری روایت می کند و این موارد طریق به کتاب منقری است. و اگر در جایی روایت قاسم بن محمد جوهری از سلیمان بن داود منقری وارد شده است اشتباه است.

پس این که ابراهیم بن هاشم مشخص قاسم بن محمد را ذکر نکرده به این دلیل نیست که اصفهانی و جوهری یکی هستند, بلکه به این دلیل است که مراد از قاسم بن محمد به قرینه مروی عنه مشخص بوده و نیاز نبوده که قبلاً مشخص را ذکر کند.

به هر حال قاسم بن محمد جوهری غیر از قاسم بن محمد اصفهانی است.

شاهد برای تعدد جوهری و اصفهانی این است که سعد بن عبد الله در سه جا از مشیخه فقیه و در کشی و در مختصر البصائر از قاسم بن محمد اصفهانی نقل می کند و سعد بن عبد الله در حدود سیصد وفات کرده، و مرحوم شیخ می گوید که جوهری از اصحاب حضرت صادق علیه السلام است و مرحوم نجاشی می گوید از اصحاب حضرت کاظم علیه السلام است، لذا جوهری حد اکثر تا دویست و ده و اوائل قرن سوم زنده مانده باشد، سعد بن عبد الله که در حدود سیصد و اواخر قرن سوم فوت کرده، نمی تواند از جوهری نقل کند و از اصفهانی نقل می کند، پس، معلوم می شود که اصفهانی و جوهری یکی نیستند، اگر یکی باشند، باید بگوئیم که اصفهانی نیز در سنه دویست و ده بوده و مسلم است که اصفهانی در آن زمان نبوده، بنابراین، اینها دو نفر هستند.

به عبارت دیگر این دو با هم اختلاف طبقه فاحش دارند, قاسم بن محمد جوهری دو طبقه مقدم بر قاسم بن محمد اصفهانی است, چون راوی عمده جوهری حسین بن سعید است محمد بن خالد برقی هم بسیار از جوهری روایت می کنند, این دو استاد احمد بن محمد بن عیسی است که او استاد سعد بن عبدالله است که او شاگرد قاسم بن محمد اصفهانی است. پس جوهری و اصفهانی دو نفر هستند.

ولی ممکن است که جوهری و اصفهانی را ثقه بدانیم، مرحوم آقای خوئی می فرماید که صفوان و ابن ابی عمیر از جوهری روایت می کنند منتها مرحوم آقای خوئی روایت آنها را علامت وثاقت مروی عنه نمی داند و به نظر مختار روایت صفوان و ابن ابی عمیر کافی برای وثاقت مروی عنه است، منتها به نظر می رسد که در روایت این دو شبهه هست، به خاطر اینکه در روایاتی که غرابت وجود دارد, مشکل است اصل عدم خطا جریان داشته باشد، روایت ابن ابی عمیر اینطور است که ابن ابی عمیر عن القاسم بن محمد الجوهری عن عبد الله بن سنان، ابن ابی عمیر با قاسم بن محمد الجوهری همطبقه است و سابقه روایت این از آن نیست، عبد الله بن سنان شیخ عمده ابن ابی عمیر است، اینکه بین ابن ابی عمیر و شیخ او که معمولاً بدون واسطه از او نقل می کند، واسطه ای خورده باشد که اصلاً ابن ابی عمیر از او روایت ندارد تا چه رسد که بین او و عبد الله بن سنان واسطه شود بسیار بعید است, لذا به احتمال زیاد «عن القاسم» مصحف «والقاسم» است.

سؤال: راوی از ابن ابی عمیر در این روایت کیست و آیا با احتمال عطف می سازد؟

پاسخ استاد دام ظله: راوی احمد بن محمد است که روایت او از قاسم بن محمد فی الجمله غرابت دارد, ولی چندان مهم نیست, به هر حال نمی توان با این روایت غریب, روایت ابن ابی عمیر از قاسم بن محمد جوهری را اثبات کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۲۶ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث در مسئله صوم حائض را پی می گیرند.

بحث در وثاقت قاسم بن محمد اصفهانی و قاسم بن محمد جوهری بعد از اثبات تعدد آنها بود، قاسم بن محمد اصفهانی شیخ ابراهیم بن هاشم است و روایات بسیاری از او دارد و ابراهیم بن هاشم مانند برقی و پدر او نیست که درباره آنها گفته اند که شیوخ ضعاف دارند، متعارف محدثین شخص ضعیف غیر معتبر را شیخ خود قرار نمی دادند، ابراهیم بن هاشم، قاسم بن محمد اصفهانی را شیخ خود قرار داده و این علامت اعتبار او است، و اینکه مرحوم نجاشی درباره قاسم بن محمد اصفهانی «لم یکن بالمرضی» تعبیر کرده، صراحت در تضعیف وی ندارد، همین که روش حدیثی اشخاص مطلوب محدثین نباشد و مقید نباشند که فقط روایاتی را ذکر کنند که قابل عمل است کافی است که چنین تعبیری درباره آنها گفته بشود، لذا ممکن است که قاسم بن محمد اصفهانی ثقه باشد اما روش حدیثی او ممدوح نباشد، مرحوم شیخ طوسی نیز درباره او قدحی نکرده، پس، دلیلی که با اعتماد ابراهیم بن هاشم به قاسم بن محمد اصفهانی تعارض داشته باشد در کار نیست, از سوی دیگر فقهاء روایات قاسم بن محمد اصفهانی را در کتب فقهی مانند کتب اربعه که برای عمل نوشته شده، وارد کرده اند، مجموع این قرائن اقتضا می کند که وی شخص معتمد باشد، دلیل محکمی برای ضعف او وجود ندارد، در کتاب منسوب به ابن غضائری درباره قاسم بن محمد اصفهانی آورده که بعضی از روایات او مقبول و بعضی غیر مقبول است و می توان کلام او را به عنوان شاهد خارج کرد، ولی مؤلف این کتاب که معلوم نیست چه کسی است، متن شناسی می کند لذا تضعیف وی دلیل قابل توجهی برای اثبات عدم وثاقت شخص قاسم بن محمد اصفهانی نیست.

ص: ۲۹۵

مراد از قاسم در این روایت مورد بحث به قرینه روایت حسین بن سعید قاسم بن محمد جوهری است، درباره او تضعیفی وارد نشده، فقط مرحوم شیخ فرموده که او واقفی است، و احتمال قوی هست که این فرمایش شیخ به مطلبی که در رجال مرحوم کشی هست، مستند باشد که می گوید نصر بن صباح گفته: «کان واقفیاً»، نصر بن صباح از غلات به شمار آمده و توثیقی ندارد، و مرحوم کشی فراوان از او نقل می کند و گویا به او اعتماد داشته که شاید از باب انسداد در باب رجال باشد، در باب رجال کتابی که جرح و تعدیل داشته باشد، کم بوده و نصر چنین کتابی داشته و ایشان از باب انسداد کلام او را نیز قبول کرده است.

سؤال: نجاشی درباره کشی می گوید: روی عن الضعفاء کثیراً, لذا ممکن است کشی با این که نصر بن صبّاح را ضعیف می دانسته از او زیاد روایت کرده باشد.

پاسخ استاد مدظله: این مطلب هم ممکن است, گاه در برخی ترجمه ها گفته شده: علیه اعتمد الکشی گویا اعتماد کشی را کافی برای اثبات وثاقت نمی دانسته اند که این گونه تعبیر کرده اند.

خلاصه، دلیلی که بر ضعف قاسم بن محمد جوهری در کار نیست، بر وقف او نیز نیست، و از طرفی در موارد بسیاری مرحوم شیخ کسی را به عنوان واقفی ذکر می کند و مرحوم نجاشی با اینکه ملتزم به این است که انحراف مذهبی اشخاص را ذکر کند، به وقف آن شخص اشاره نمی کند و کتاب خود را بعد از رجال و فهرست مرحوم شیخ نوشته، به احتمال قوی مراد از واقفه که مرحوم شیخ درباره اشخاصی ذکر کرده که مرحوم نجاشی آنها را به عنوان واقفه ذکر نمی کند واقفه اول هستند, بعد از شهادت حضرت کاظم علیه السلام وقف موضوع خطرناکی شده بود و بسیاری در این گرداب هولناک گرفتار آمده بودند و بعد واقفه با ولادت حضرت جواد علیه السلام شکست خوردند و حضرت رضا علیه السلام با بسیاری از آنان احتجاج نمودند و آنها را از وقف نجات دادند که یکی از آنان بزنطی معروف است که «لا- یروی و لا- یرسل الا عن ثقه» هم درباره او گفته اند، حضرت با او صحبت کردند و از وقف برگرداندند و مورد توجه و عنایت حضرت قرار گرفت، این احتمال هست که قاسم بن محمد جوهری از واقفه اول بوده و بعد برگشته، و مانند حسین بن سعید که کتاب قاسم بن محمد جوهری را نقل می کنند، یا به این خاطر است که او را واقفی ثقه یا از واقفه های اول دانسته اند، درباره علی بن ابی حمزه هم که قاسم بن محمد از او روایات بسیاری دارد و روایت مورد بحث هم از او است یا قاسم بن محمد در زمان استقامت از او اخذ حدیث کرده و یا منهای امور مربوط به مذهب، از جهات دیگر وثاقت او از بین نرفته باشد، عقیده حاجی نوری درباره علی بن ابی حمزه این است فقط سخنانی که در اثر دنیا زدگی گفته، باطل است و در گفته هائی او که مربوط به مسائل فقهی متعارف است، اشکالی نیست و در این مسائل بر وثاقت خود باقی است.

ص: ۲۹۶

علی ای تقدیر، حسین بن سعید که کتاب قاسم بن محمد جوهری را نقل می کند، به او اعتماد کرده و مستقیم از او نقل می کند، و درباره او جرح تضعیفی نشده، و روایات او در کتب اربعه هست که نوعاً مورد عمل است و از روایات منکر و مطرود در روایات او در یاد ندارم، پس، به نظر می رسد که قاسم بن محمد جوهری نیز ثقه باشد.

روایت اول: «علی بن عقبه عن أبیه عن أبی عبد الله علیه السلام»، این حدیث را موثقه می دانم، به خاطر اینکه گرچه عقبه بن خالد توثیق صریحی ندارد اما روایات کثیری که پسر او از او نقل کرده، برای اعتماد به او کفایت می کند، درباره علی بن عقبه ثقه ثقه نوشته اند و ثقه بسیار معتبری است، این تعبیر با کسی که از ضعیفی اکثار روایت کرده باشد، مناسب نیست، تضعیفی نیز درباره عقبه بن خالد نیست تا با توثیقی که از روایت فرزند او استفاده می شود معارض باشد، «فی امرأه حاضت فی رمضان حتی اذا ارتفع النهار رأت الطهر، قال تفطر ذلک الیوم کله تأکل و تشرب ثم تقضیه، و عن امرأه أصبحت فی رمضان طاهراً حتی اذا ارتفع النهار رأت الحیض، قال تفطر ذلک الیوم کله».

روایت دوم : «الحسین بن سعید عن القاسم عن علی عن أبی بصیر»، مراد از قاسم که حسین بن سعید از او نقل می کند، قاسم بن محمد جوهری است، و مراد از علی که قاسم بن محمد جوهری از او اکثار روایت دارد، علی بن ابی حمزه است، و مراد از ابی بصیر یحیی بن ابی القاسم ثقه است، می توان روایت را معتبر حساب کرد، قاسم بن محمد جوهری یا در ایام استقامت علی بن ابی حمزه اخذ کرده و یا علی بن ابی حمزه منهای مذهب فاسدی که داشته، بر وثاقت خود باقی بوده، «قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن امرأه أصبحت صائمه فی شهر رمضان فلما ارتفع النهار حاضت، قال تفطر، قال و سألته عن امرأه رأت الطهر فی أول النهار، قال تصلی و تتم یومها و تقضی». بعد از اینکه از ادله استفاده می شود که اگر زنی مقداری از روز را حائض شد، حتی در حال طهر نیز امساک لازم نیست، مراد از «تتم یومها» چیست؟ به نظر می رسد اصلاً این روایت چندان ظهوری در وجوب امساک ندارد، به خاطر اینکه تمسک نگفته و «تتم یومها» گفته، یعنی همان حالت افطار را که قبلاً داشت، ادامه دهد، این زن قبلاً حائض و مفطر بوده و همین حالت را ادامه می دهد، این روایت در بطلان صوم و عدم وجوب امساک ظهور پیدا می کند.

روایت سوم : «مقنع و فقه الرضا، اذا طهرت من حیضها و قد بقی علیها بقیه یوم، صامت ذلک المقدار تأدیباً و علیها القضاء». این روایت ظهور چندان محکمی در وجوب امساک ندارد و حجیتی نیز ندارد.

روایت چهارم : «جعفریات، عن علی عله السلام فی المرأه اذا حاضت فاغتسلت نهاراً قال تکف عن الطعام أحب الی ....».

می گوید امساک انجام دهد و قضا دارد، جمعاً بین بعضی از ادله دیگری که تفطر گفته، معلوم می شود این روایت در مقام استحباب امساک است و روایاتی که تفطر گفته، در مقام ترخیص افطار است در نتیجه گرچه امساک این زن مطلوب است اما روزه او باطل است.

روایت پنجم : «عمار بن موسی الساباطی عن أبی عبد الله علیه السلام فی المرأه یطلع الفجر و هی حائض فی شهر رمضان فاذا أصبحت طهرت و قد أکلت ثم صلت الظهر و العصر کیف تصنع فی ذلک الیوم الذی طهرت فیه؟ قال تصوم و لا تعتد به».

سؤال: آیا نمی توان گفت: که مراد از «تفطر» بطلان صوم است که با وجوب امساک تأدبی هم سازگار است؟

جواب استاد ـ مدظله ـ : اگر امساک تأدبی واجب باشد, با این حال «تفطر» بگویند و به آن اقتصار کنند, خیلی بعید است.

سؤال: می توان گفت که اطلاق مقامی «تفطر», دلالت بر عدم وجوب امساک تأدبی دارد؟

جواب استاد ـ مدظله ـ : مطلب همین طور است.

روایت ششم : «محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرأه تری الدم غدوه أو ارتفاع النهار أو عند الزوال، قال تفطر و اذا کان ذلک بعد العصر أو بعد الزوال فلتمض علی صومها و لتقض ذلک الیوم». از این روایت عدم اکتفاء به صوم و وجوب قضا استفاده می شود جمعاً بین الادله «فلتمض» را حمل به استحباب می کنیم.

روایت هفتم : «علی بن الحسن عن علی بن أسباط عن عمه یعقوب الاحمر عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام»، در سند این روایت اشکالی نیست، علی بن الحسن ابن فضال ثقه است، و علی بن اسباط محل بحث است که آیا تا آخر بر فطحیت باقی مانده یا نمانده، علی ای تقدیر، وثاقت او مسلم است، و مرحوم آقای خوئی می فرماید درباره یعقوب الاحمر در کتب رجالی توثیقی وارد نشده، اما در رساله عددیه مرحوم شیخ مفید از قبیل «الفقهاء و الرؤساء الاعلام المأخوذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لامطعن علیهم ولاطریق لذمّ واحد منهم» ذکر شده و اینگونه توثیق می شود.

اینجا دو مطلب عرض می کنم ؛ یکی این است که بعد از مراجعه دوباره به رساله عددیه مرحوم شیخ مفید معلوم شد که به این فرمایش مرحوم شیخ مفید که آقایان در بسیاری از موارد به آن به عنوان توثیق عام استناد می کنند و مرحوم آقای خوئی نیز به آن استناد کرده، نمی توان برای وثاقت روات استناد کرد، مرحوم شیخ مفید که در مقابل عدد که ماه مبارک رمضان همیشه سی روز است، می خواهد رؤیت را اثبات کند, در ابتداء سه روایت را نقل می کند که عدد را اثبات می کند, بعد در هر سه روایت مناقشه می کند, درباره یکی از آنها که محمد بن سنان آن را روایت کرده می فرماید: طریقه محمد بن سنان و هو مطعون فیه لاتختلف العصابه فی تهمته و ضعفه و بعد متصل به همین عبارت برای اثبات رؤیت روایات آن را ذکر کند و در آغاز آن همان عبارت بالا را ذکر می کند که راویان رؤیت «الفقهاء و الرؤساء...» می باشند و بعد روایات رؤیت را نقل می کند که یکی از راویان آن همان محمد بن سنان است که در عبارت قبلی صریحاً تضعیف شده است, همچنین اشخاصی مانند فطر بن عبدالملك و حبیب جماعی و عمر بن مرداس در این روات وجود دارند که اصلاً ترجمه آنها در جایی نیامده و اسم آنها در سند دیگری دیده نمی شوند, بنابراین هر چند ظاهر بدوی عبارت شیخ مفید این است که وی همه راویان رؤیت را که ذکر می کند واجد اوصاف فوق می داند و آن ها را توثیق می کند, اما با ملاحظه این قرینه که در میان آنها محمد بن سنان (که قبلاً او را تضعیف کرده) واقع است و او هم از ابوالجارود که مؤسس زیدیه جارودیه است روایت را نقل کرده و اشخاص مجهول دیگر که اسمی از آنها در جایی نیست و با ملاحظه این که در ادامه عبارت فوق شیخ مفید این افراد را اصحاب الاصول المدونه و المصنفات المشهوره می داند که قطعاً این تعبیر درباره این اشخاص مجهول صدق نمی کند, از مجموع این قرائن فهمیده می شود که ایشان نمی خواهد بفرماید که تمام افراد راوی رؤیت اوصاف مذکوره را دارا می باشند, بلکه می خواهد بفرماید که روایات رؤیت را شخصیت هایی نقل کرده اند که هیچ نقطه ضعفی در مورد آنها نمی توان گفت, همین که برخی از راویان رؤیت این اوصاف را داشته باشد برای غرض شیخ مفید کافی است, ایشان چه بسا راویان ضعیفی را هم که رؤیت را نقل کرده اند ضمیمه افراد واجد اوصاف فوق نموده باشد تا روایت رؤیت شکل متواتر به خود بگیرد, ضمیمه کردن افراد ضعاف در این مقام اشکالی ندارد پس نمی توان به رساله عددیه به عنوان توثیق عام استناد کرد و این که قبلاً به این رساله استناد کردم درست نیست.

مطلب دوم این است که این که مرحوم آقای خویی می فرماید ارباب رجالی توثیقی درباره یعقوب احمر ذکر نکرده اند درست نیست, ارباب رجال یعقوب احمر را توثیق کرده اند, مرحوم نجاشی خیلی صاف و روشن او را ثقه می داند, علت این فرمایش مرحوم آقای خویی این است که در آخر چاپ بمبئی از رجال نجاشی, چند ترجمه ساقط شده که نسخه های عتیق معتبر رجال نجاشی آن تراجم را دارد و ما در چاپی از رجال نجاشی که تحقیق کردیم آن ها را وارد کردیم یکی از این ترجمه ها ترجمه یعقوب احمر است که همان یعقوب بن سالم الاحمر است.

مناسب بود که مرحوم آقای خویی در عنوان یعقوب الاحمر علامت اتحاد: (= یعقوب بن سالم الاحمر) را ذکر می کرد, البته ایشان در یعقوب بن سالم گفته که به او یعقوب الاحمر نیز می گویند, ولی رسم مرحوم آقای خویی این است که در هر عنوان اشاره می کند که با چه عنوانی متحد است تا معلوم شود که مراجعه کننده باید به کجا مراجعه کند.

به هر حال مرحوم آقای خویی می فرماید: عده ای از علماء ترجمه یعقوب احمر را از مرحوم نجاشی نقل کرده اند که نسخ آنها به نسخه ابن طاوس منتهی می شود ولی نسخه ای از رجال نجاشی که در نزد من است با نسخه مرحوم مجاشی مقابله شده, بنابراین ترجمه یعقوب احمر مربوط به اصل رجال نجاشی نیست و زائد است.

اصل این را که مرحوم آقای خویی نسخه ای از رجال نجاشی در اختیار داشته که با نسخه اصل مقابله شده بسیار بعید می دانم, در این مسائل اشتباه بسیار اتفاق می افتد, مخصوصاً از مرحوم آقای خویی که مشغله های بسیاری داشته و فرصت کافی برای مراجعه کامل نداشته اند, من در پی چنین نسخه ای بودم اما نیافتم, مرحوم آقای سید عبدالعزیز طباطبایی متخصص در شناخت نسخه های خطی بود, به من هم لطف داشت و گاه نسخه های خطی را در اختیارم قرار می داد, با مرحوم آقای خویی هم مربوط بود و جزوه لجنه ای بوده که در تألیف معجم رجال الحدیث به آقای خویی کمک کرده اند. ایشان هیچ وقت از این نسخه صحبتی نمی کرد و از آن گفتگویی در بین نبوده, علی القاعده باید اشتباهی رخ داده باشد, نظیر این مطلب سخنی بوده که صاحب قاموس الرجال که متخصص در رجال است می فرمود, ایشان می گوید نسخه ای از فهرست شیخ طوسی که نزد من هست، با نسخه شیخ طوسی از فهرست مقابله شده، من از ایشان این نسخه را خواستم و ایشان آن را فرستاد و من نسخه خود را با آن مقابله کردم، دیدم نسخه فهرست با نسخه ای مقابله شده و آن نیز با نسخه ای با رمز «ح ح» مقابله شده و آن نیز با نسخه ای دیگر مقابله شده، با یکی، دو واسطه با نسخه ای مقابله شده که علیه خط الشیخ، اصل این نسخه, نسخه مرحوم شیخ نیست بلکه نسخه ای را به مرحوم شیخ ارائه داده اند و ایشان چیزی نوشته، در بسیاری از قسمت های قاموس الرجال به استناد این نسخه مطالب را تخطئه می کند و می گوید نسخه من چنین است، با اینکه اینطور نیست. و علاوه، مطلب عمده این است که ابن طاووس و بیت آنها کتب اصلیه بسیاری در اختیار داشتند، یکی از مستشرقین برای کتابخانه علی بن طاووس کتاب نوشته, ایشان نوه مرحوم شیخ بوده لذا نسخه او از رجال نجاشی علی القاعده بسیار معتبر بوده, بنابراین فرضاً نسخه ای که نسخه مرحوم آقای خوئی با آن مقابله شده، نسخه مرحوم شیخ بوده، اما این مخصوصاً در تراجم و رجال از امور متعارف است که اشخاص تدریجاً عنوان و ترجمه دیگر پیدا می کنند و به کتاب اضافه می کنند، صاحب روضات در ترجمه عز الدین ابن العشره از امل الامل نقل می کند که می گوید ده بچه در شکم مادر بودند و نه بچه از بین رفته و یکی از آنها زنده مانده و اسم او را عز الدین ابن العشره گذاشته اند، مرحوم حاجی نوری می فرماید نسخه اصلی امل آمل در نزد من هست و چنین چیزی نیست، مرحوم والد در حاشیه نوشته که شاید نسخه اصلی تحریر متعدد داشته باشد، بعداً از آقای سید محمد علی

روضاتی شنیدم که می گفت امل الامل پنج تحریر اصلی به خط مؤلف دارد و نسخه ای که جد ما صاحب روضات از آن نقل کرده، الان در کتابخانه ملی هست و همین مطلب درباره عز الدین در آن نسخه هست، چیزهائی تدریجاً پیدا می شده و به کتاب اضافه می شود، به خاطر زیاداتی که هست، نسخ خلاصه مرحوم علامه مختلف است، خرائج قطب راوندی همینطور است، و اگر فرضاً ترجمه یعقوب احمر در نسخه اصلی هم نبوده، ممکن است مرحوم نجاشی از رجال خود بعداً تحریر دیگری داشته که در آن بعضی از تراجم را اضافه کرده، سندی که در رجال نجاشی درباره یعقوب بن سالم احمر آمده است، مشابه اسناد مرحوم نجاشی است و قرائن فی الجمله ای نیز نیست تا بگوئیم این اسناد کتاب نجاشی نیست، بنابراین یعقوب احمر توثیق شده است و اشکالی در وثاقت او نیست.«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲۷ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، بحث در مسئله صوم حائض و بررسی روایات آن را پی می گیرند، و سپس، مسئله صوم مسافر را مورد بررسی قرار می دهند.

در روایت یعقوب احمر که ظاهر آن با ادله دیگر مطابق نبود و درباره زنی که قسمت اول روز طاهر بوده و قسمت اخیر حائض بوده، می گفت غسل کند و روزه بگیرد و این روزه را به حساب بیاورد، آنچه که می توان ادعا کرد این است که در حدیث تحریفی واقع شده، به خاطر اینکه اصل عدم خطا مانند قوانین ریاضی نیست که اصولی ثابت و غیر قابل تخصیص است، اصل عدم خطا اصلی است که غالباً اجرا می شود و در مواردی جریان ندارد، گاهی از این امر غفلت می شود، مرحوم آقای نمازی از آقایان مشهد که دائم الاشتغال بود و مستدرک بر سفینه البحار نوشته، ایشان که به بعضی نسخ مختلفی که در دست داشت، مراجعه می کرد و می دید اختلاف نسخه نیست، همان را به منزله موضوعات ریاضی می دانست، به ایشان می گفتم که این شخص از دیگری که بین آنها دویست سال فاصله است، نمی تواند نقل کند، می گفت: اشکالی ندارد، حبابه والبیه بیش از دویست سال عمر کرد، با این که او با اعجاز امام علیه السلام عمر طولانی یافته بود، من می گفتم اصل عدم خطا قانون ریاضی نیست، در نسخ مختلف خطا بسیار واقع شده، اگر نقل مشتمل بر غرائب غیر متعارف باشد، احتمال خطا بر عدم خطا ارجحیت دارد، در این موارد چنین اصل عقلائی نیست، حالا در مثل همین روایت یعقوب احمر که از طرفی برای حائض در حال حیض غسل اثبات کرده که در هیچ موردی سابقه ندارد، و از طرفی دیگر گفته به این روزه اعتنا کند که این مطلب بر خلاف اجماع و روایات دیگر است، و هر گونه توجیهی در اینجا بشود، احتمالات بسیار غریبی است، اینکه گفته به این روزه اعتنا کند اما نگفته قضا کند، به معنای اسقاط قضا است، دیگر نمی توانیم بگوئیم که استثناءاً در این روایت غسل در حال حیض گفته شده یا با وجود لزوم قضا گفته شده که روزه را به حساب آورد و آن را لغو محض نداند یا...، این احتمالات مقبول نیست و احتمال اینکه در اینجا چیزی ساقط شده و این ادامه مطلب ساقط شده است، بر احتمال عدم خطا ارجحیت دارد. نسخه ای از وسیله النجاه در نزد من است که مرحوم آقای سید صدر الدین صدر بر آن حاشیه زده بود، در مسئله مباشرت یا عقد در عده از روی علم که موجب حرمت ابد است، در جائی از نسخه ای که نزد من است، سقطی واقع شده، مسئله این است که اگر کسی می داند که جاهلاً است و نمی داند مباشرت کرده تا حرمت ابد باشد، باید بنا بر عدم مباشرت بگذارد و حرام ابد نیست، و اگر می داند مباشرت نکرده و نمی داند عالماً هست یا نیست، بنا بر عدم علم می گذارد و حرمت ابد ندارد، در نسخه ای که نزد من است سقطی واقع شده بود و یکی از بنی علی عدم الدخول و بنی علی عدم العلم جایگزین دیگری شده بود، مرحوم آقای صدر با کلمه «بل» عدل دیگر را حاشیه زده بود، به ذهن من آمد که باید در این مسئله هر دو فرض با هم ذکر شود، حدس زدم که باید یک فرض سقط شده باشد، با مراجعه به نسخه دیگر معلوم شد که فرض دیگر هست و در نسخه ای که نزد من است، سقط شده و قهراً آن حاشیه بلا وجه می شود. در اینجا نیز احتمال زیاد هست که در وسط چیزی سقط شده و اینکه باید غسل کند، در فرض دیگری است که پاک شده، به هر حال این روایت یعقوب احمر علی رغم صحت سند صلاحیت معارضه با روایات دیگر ندارد.

ص: ۳۰۱

سؤال: آیا نمی توان گفت که یعقوب احمر در نقل روایت اشتباه کرده است.

پاسخ استاد دام ظله: این احتمال هم وجود دارد, ولی احتمال تحریف در نسخه قوی تر است.

سقط در نسخ بسیار متعارف است، در زمینه مقابله کتاب کافی که اهتمام بسیاری حتی در حد واو و فاء در آن شده، در باب صلات در صفحه ای هست که شخصی از اصحاب حضرت هادی علیه السلام از حضرت صادق علیه السلام روایت می کند، مرحوم آقای خوئی اشکال کرده که با طبقه سازگار نیست، اما وقتی کافی را با نسخه تصحیح شده شهید ثانی مقابله می کردم، معلوم شد که در چند روایت تقدم و تأخر واقع شده، این روایت از عبد الله بن سنان است که از اصحاب حضرت صادق علیه السلام است و روایتی که از حضرت هادی است، روایت دیگری است که تقدم و تأخر بین متن و سند آنها واقع شده، حالاـ در نسخه های قبل از روایت یعقوب احمر به اندازه کتاب کافی مقابله واقع نشده است, و قهراً احتمال وقوع تحریف در آن مصادر اولیه در این گونه موارد که نقل روایت با غرائب همراه است مستبعد نیست.

«الخامس أن لا یکون مسافراً سفراً یوجب قصر الصلاه مع العلم بالحکم فی الصوم الواجب الا فی ثلاثه مواضع ؛ أحدها صوم ثلاثه أیام بدل هدی التمتع، الثانی صوم بدل البدنه ممن أفاض من عرفات قبل الغروب عامداً و هو ثمانیه عشر یوماً، الثالث صوم النذر المشترط فیه سفراً خاصه أو سفراً و حضراً». مورد اتفاق امامیه است که روزه ماه مبارک رمضان در سفر جایز نیست، یک بحث در خصوص روزه غیر ماه مبارک رمضان در ماه مبارک رمضان است، و یک بحث عامی هست که روزه غیر ماه مبارک رمضان در سفر جایز هست یا نیست, این بحث هم وجود دارد که آیا قانون عامی داریم که صوم در سفر جایز نیست که اگر در موردی دلیلی بر جواز صوم در سفر نیافتیم به این قانون تمسک کنیم و عدم جواز صوم را در سفر نتیجه بگیریم.

ص: ۳۰۲

به مرحوم شیخ مفید نسبت داده شده که ایشان فرموده فقط ماه مبارک رمضان است که مسافر حق ندارد روزه بگیرد، این نسبت در معتبر مرحوم محقق و در کتاب های مرحوم علامه و در کتاب شهید اول و کتاب مرحوم فاضل مقداد و کتاب های دیگر هست، بسیاری این مطلب را به مرحوم شیخ مفید نسبت داده اند. به مقنعه مراجعه کردم و دیدم که مرحوم شیخ مفید این مطلب را نمی فرماید، ایشان همان مستثنیاتی را که در سایر کتب وارد شده با تفاوتی از جهت دیگر می فرماید و اصل کلی را بطلان روزه در سفر می داند، اینجا اشتباهی شده که از جای دیگری ناشی شده، این مطلب را مرحوم شیخ طوسی در خلاف و مبسوط و شاگرد مرحوم شیخ طوسی، مرحوم ابن براج در جواهر قائل شده است، مرحوم شیخ مفید به خلاف این مطلب قائل است و فقط عبارتی دارد که غلط انداز است، شاید مانند مرحوم محقق از آن عبارت اینگونه فهمیده باشند، اما ظاهر آن عبارت نیز بر خلاف این نسبتی است که داده اند.

روایات مسئله بسیار زیاد است و نیازی به استقصاء و بحث سندی ندارد، عنوان باب در جامع الاحادیث این است : «من سافر فی شهر رمضان یجب علیه الافطار و القضاء الا أن یجمع علی مقام عشره أیام، و یشترط فیه ما یشترط فی وجوب القصر فی الصلاه، و یجب علیه اذا حضر قضاء ما فات، و من صام عالماً بحرمته فلا یجزی فان الصائم فی السفر کالمفطر فی الحضر»، و آیات قرآن را نقل کرده است.

«عبید بن زراره قال قلت لابی عبد الله علیه السلام فی قوله عز و جل فمن شهد منکم الشهر فلیصمه، قال ما أبینها من شهد فلیصمه و من سافر فلا یصمه». ابتداءاً معنائی که از آیه به نظر می رسد و این روایت با آن تطبیق ندارد، این است که «الشهر» مفعول به «شهد» باشد، یعنی وظیفه کسی که ماه مبارک رمضان را درک کرده باشد، این است که روزه بگیرد، اگر مراد از آیه این مطلب باشد، دیگر بین سفر و حضر فرقی نیست. اما از همین روایت معلوم می شود و لغویین مانند مصباح المنیر نیز گفته اند که «الشهر» مفعول فیه است و مفعول به «شهد» بلد و مکان اقامه شخص است، بنابراین آیه می گوید اگر کسی در ماه مبارک رمضان حاضر بلد باشد باید روزه بگیرد، اصل شهادت به معنای رؤیت و حضور است، اطلاق شهید به خاطر حضور عند الرب است، اینجا نیز مفعول به حذف شده و مراد حضور در بلد و مکان است، مراد از حضر و سفر نیز همین حضور و عدم حضور در وطن است، «شهد» مساوق با حضر است، اگر اقامه انسان در وطن در ماه مبارک رمضان شد، باید روزه بگیرد، این مقابل مسافر می شود، احتمال می دهم که «شهد» مانند حضر و سفر فعل لازم باشد و مفعول به ندارد، حاضر به معنای غیر مسافر و مسافر به معنای غیر حاضر است، حالا یا متعدی است و مفعول آن محذوف است و یا لازم است و مفعول به ندارد، به هر حال با توجه به این روایت قهراً «الشهر» در آیه شریفه مفعول فیه خواهد بود، آیه تکلیف حاضر را قبل بیان کرده و تکلیف مسافر را بعد بیان کرده است.

ص: ۳۰۳

اینجا احتمالی می دهم و آن این است که اگر بعـد از حکم الزامی گفتند که حاضـر شد، روزه بگیرد و اگر مسافر شد، بخورد، معلوم نیست که در الزامی بودن خوردن ظهور داشـته باشد. اما به نظر می رسد که اگر ابتداءاً چنین احتمالی باشد، ظاهراً سؤال سائل در مقابل حرف سـنی ها است که می گویند برای مسافر روزه اشـکالی ندارد و حضـرت می خواهند با آیه حرف آنها را رد کنند و بفرمایند که وظیفه مسافر این است که روزه نگیرد، بعید نیست که مراد از روایت این باشد. ولی احتمال می دهم که امام علیه السـلام به ادامه آیه می خواهنـد اسـتدلال کننـد، ادامه آیه این است که «و من کان مریضاً أو علی سـفر فعـده من أیام اخر»، در بعضـی روایات دیگر نیز به همین «فعده من أیام اخر» بر عدم مشـروعیت صوم مسافر اسـتدلال شده، حضـرت به خاطر وضوح مطلب، ادامه را نفرموده اند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۲۸ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شـرائط صـحت صـوم بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، در پیگیری مسـئله صوم مسـافر، ابتـدا، قول منسوب به مرحوم شیخ مفید و منشأ این نسبت را نقد و بررسی می کنند، و سپس، بحث مستثنیات صوم در سفر را مطرح می نمایند.

آنچه فی الجمله در اینجا مورد بحث است، این است که آیا اصـلی کلی به این عنوان داریم که روزه واجب گرفتن برای مسافر در غیر موارد اسـتثنا شده حرام باشد یا حرمت صوم فقط برای ماه مبارک رمضان ثابت است. مشـهور بسـیار قوی بین امامیه در قـدیم و جدیـد این است که چنین عـامی هست و در عـده ای از کتب این اصـل مورد قبول قرار نگرفته و گفته انـد در جواز و صحت روزه واجب غیر ماه مبارک رمضان در سفر اشکالی نیست.

ص: ۳۰۴

در معمول کتب به مرحوم شـیخ مفید نسبت داده اند که می فرماید فقط روزه ماه مبارک رمضان در سفر حرام است، در مقنعه که معمولاًـ فتـاوای مرحوم شـیخ مفیـد از آن نقـل می شود، بر خلاـف این مطلب و مطـابق نظر مشـهور هست، در رسائل دیگر مرحوم شـیخ مفیـد نیز که چاپ شـده و در دسترس هست، این مطلب نسـبت داده شـده وجود نـدارد، و مرحوم علامه نیز چنین مطلبی نقل نکرده، در جائی با تعبیر «کما تقـدم» گفته که برای مرحوم شـیخ مفیـد قولی هست اما هیـچ اشاره ای به آن و مکان آن نکرده است.

به نظر می رسـد که در این نسبت خلط و اشـتباهی شـده باشـد، مرحوم محقق در معتبر برای اولین بار این نسـبت را داده و می فرمایـد: «و لا یصح فی واجب غیر ذلک و فیه قول آخر للمفید رحمه الله فانه أجاز صوم ما عدا رمضان من الواجبات فی السـفر لکنه نادر». و بعد مرحوم علامه در کتب خود و شهید اول و مرحوم فاضل مقداد در تنقیح و مرحوم ابن فهد در مهذب البارع و مقتصـر و دیگران همین تعبیر را دارنـد، اصـل تعبیر از مرحوم محقق است و احتمالاًـ دیگران به اعتمـاد کلاـم مرحوم محقق این مطلب را به مفید نسبت داده اند.

اینجا خلطی شده و آن این است که مرحوم شیخ طوسی در خلاف و مبسوط به این مطلب قائل است، مرحوم محقق به اتکاء بر حافظه و اینکه به مرحوم شیخ طوسی و مرحوم شیخ مفید تعبیر شیخان اطلاق می شود، یکی از آنها را به دیگری خلط کرده، و احتمال می دهم که مرحوم ابن براج در جواهر نیز همین مطلب مرحوم شیخ طوسی را دارد، در این مسئله فقط این دو مخالف هست که اصل را در غیر ماه مبارک رمضان جواز دانسته اند.

ص: ۳۰۵

سؤال: آیا مراد علماء از نسبت این قول به شیخ مفید این است که ایشان فی الجمله در غیر ماه رمضان صوم را مجاز می داند. که در این صورت می توان این قول را با قول مشهور سازگار ساخت.

(پاسخ استاد دام ظله) : در مواردی که نقل قول می شود، اطلاق دارد و اهمال گوئی نمی کنند، کتاب خلاف و مبسوط در دسترس عموم فقهاء بوده و اگر مخالفتی کرده باشد، باید نقل شود، همینکه نقل نشده، پیداست که بین دو شیخ خلط واقع شده است.

عبارت مقنعه : «لا یجوز لاحد أن یصوم فی السفر تطوعاً و لا فرضاً الا صوم ثلاثه أیام لدم المتعه و من کانت علیه کفاره یخرج عنها بالصیام و صوم النذر اذا نواه فی الحضر و السفر معاً و علقه بوقت من الاوقات و صوم ثلاثه أیام للحاجه أربعاء و خمیس و جمعه متوالیات عند قبر النبی صلی الله علیه و آله أو فی مشهد من مشاهد الائمه علیهم السلام». البته مرحوم شیخ مفید فتوای دیگری دارد که ممکن است منشأ خلط در بحث ما, این فتوا باشد.

مرحوم شیخ مفید در همین مقنعه که محل مراجعه است، در این عبارتی که خواندم، می گوید باید حضر و سفر در نذر مورد نیت قرار بگیرد تا صوم برای مسافر جایز باشد، اما در جای دیگری از مقنعه این قید در نیت بودن حضر و سفر وجود ندارد، مثلاً- نیت کرده در هر ماه روز جمعه روزه بگیرد و بر حسب تصادف در روز جمعه مسافرت کرده، از عبارت قبلی که در نیت بودن حضر و سفر وجود دارد، استفاده می شود که غیر این صورت مستثنا نیست و مشهور نیز همینطور می گویند و استثنا را به این صورت منحصر می کنند، اما در مورد کسی که در نذر بگوید فلان روز را روزه می گیرم و تصادفاً در آن روز مسافرت کرده باشد، قائل به صحت صوم نیستند، ولی مرحوم شیخ مفید در یک عبارت که خواندم، مانند دیگران به عدم صحت صوم حکم می کند ولی عبارت دیگری دارد که اگر در نذر معین سفر اتفاق افتاد, می تواند در سفر روزه بگیرد.

عبارت دیگر مرحوم شیخ مفید این است : «من نذر أن یصوم یوماً بعینه، ان سافر وجب علیه فی السفر صیام ذلک الیوم بعینه، و الفرق بینه و بین شهر رمضان، ان شهر رمضان بدء الله تعالی لعباده فرخص لهم فی افطاره فی السفر»، شارع ترک صوم را ترخیص کرده، لذا صوم واجب نیست و بلکه به دلیل اینکه این ترخیص هدیه الهی است، صوم در سفر جایز نیز نیست، «و النذر فرض أدخله الانسان علی نفسه و علقه بشرط»، این در باب نذر مورد بحث است که آیا نذر تبرعی بدون اشتراط شیئی مانند اینکه بگوید نذر می کنم نماز شب بخوانم و هیچ شرطی قرار ندهد، وجوب در وفا دارد یا خیر؟ از این عبارت استفاده می شود که ایشان اشتراط را در صحت نذر و وجوب وفاء به آن شرط می داند، اگر بگوید که در صورتی که مریض شفا یابد، اول ماه را روزه می گیرم و مسافرتی در این روز پیش آید، بر طبق این عبارت اخیر باید روزه بگیرد و طبق عبارت اول که اگر حضراً و سفر را قید نکند نمی تواند روزه بگیرد, روزه در این مورد جایز نیست و این مورد، استثنا نیست، این اختلاف نیز در کلام مرحوم شیخ مفید هست، «لزم القیام به فلم یصح فیه الخلاف»، پس، واجب است که عمل کند.

عبارت مرحوم شیخ طوسی در خلاف در مسئله ۴ : «و امّا فی حال السفر فعندنا لا یجوز أن یصومه علی حال، فان نوی نافله أو نذراً کان علیه أو کفاره... و یقع عمّا ینویه لان هذا زمان یستحق فیه الافطار»، در ماه مبارک رمضان در حال سفر وظیفه این است که روزه نگیرد و دیگر تزاحمی با روزه واجب ماه مبارک رمضان ندارد، برای گرفتن روزه دیگر مانعی وجود ندارد، «فجاز أن ینوی فیه صیام یوم یریده لانه لامانع منه، هذا علی قول من أجاز صوم النافله فی السفر علی ما نختاره، فأما اذا منعنا منه فلا یصح هذا الصوم علی حال».

ص: ۳۰۷

عبارت مبسوط (ج۱, ص۲۷۷): «فامّا اذا کان مسافراً سفراً یوجب التقصیر فان صام بنیه رمضان لم یجزئه و ان صام بنیه التطوع کان جائزاً، و ان کان علیه صوم نذر معین و وافق ذلک شهر رمضان ... و ان کان مسافراً وقع عن النذر...، و کذلک الحکم ان صام... و ان کان مسافراً وقع عمّا نواه، و علی الروایه التی رویت أنه لا یصام فی السفر واجب فانه لا یصح هذا الصوم بحال».

عبارت جواهر مرحوم ابن براج (ص۳۵): مسأله ۱۱۹: «اذا نذر صوم یوم معین و وافق ذلک شهر رمضان کان مسافراً فصامه بنیه النذر هل یصح له ذلک ام لا؟ الجواب یصح له ذلک لان صوم شهر رمضان لا یجب علیه فجاز وقوع صوم هذا الیوم عن غیر شهر رمضان، و قد ورد الروایه بأنه لا یجوز الصوم الواجب فی السفر و علی ذلک لا یصح هذا الصوم جمله، و الاحتیاط یقتضی ما ذکرناه اولاً» چون نذر واجب است و احتیاط این است که با نذر مخالفت نکند.

خلاصه، مخالف فقط مرحوم شیخ در دو کتاب و مرحوم ابن براج در جواهر است، و به دلیل اینکه اسمی از اینها برده نشده و به جای اینها مرحوم شیخ مفید که چنین مطلبی ندارد، به عنوان مخالف ذکر شده، باید اینجا خلطی واقع شده باشد.

روایات صحیح و غیر صحیح در اینکه به طور کلی صوم مسافر درست نیست، بسیار است، و همچنین روایاتی که عدم صحت صوم واجب در سفر از آنها استفاده می شود، بسیار است، پس، اصل اولی به حسب روایات بطلان صوم در سفر است، اما مستثنیاتی از این اصل ذکر شده است.

ص: ۳۰۸

یکی از مستثنیات، ثلاثه أیام بدل هدی تمتع است، حاجی که وظیفه هدی دارد، در صورت عدم توانائی بر انجام آن، سه روز روزه در همان سفر حج و هفت روز روزه پس از برگشت به وطن باید بگیرد، حالا آیه شریفه «ثلاثه فی الحج و سبعه اذا رجعتم» چندان ظهور محکمی در جواز روزه در حال سفر ندارد و جای مناقشه هست، اما از نظر روایات معتبر مسئله صاف و روشن است، یکی از روایات معتبر استثنا کرده و می گوید صوم در سفر مگر در ثلاثه بدل هدی متعه جایز نیست. استدلال دیگر به روایات به این شکل است که در مورد این ثلاثه دستور اولی این است که حاجی یک روز قبل از ترویه و روز ترویه و روز عرفه را روزه بگیرد، روز عرفه اشخاص مسافر هستند، به خاطر اینکه از مکه به عرفات می روند و از عرفات به مکه برمی گردند، مسافر هستند و معذالک حکم شده که روزه بگیرند، در بعضی روایات نیز اشاره شده در روزه عرفه اشخاص روزه می گیرند در حالی که مسافر هستند، پس، در گرفتن این سه روز را در مسافرت اشکالی نیست، بعضی روایات دیگر نیز هست که اگر این سه روز «ثلاثه فی الحج» را مقدور نشد در مکه بگیرد آن ها را در طریق بگیرد، فرد ظاهر طریق در مورد کسی است که قصد اقامه نکرده است، اگر لازم بود که در وسط راه قصد اقامه ده روز بشود، لازم بود به این نکته تنبیه کنند، علاوه بر اطلاق لفظی، حد اقل اطلاق مقامی در تعبیر روزه گرفتن این سه روز در طریق اقتضا می کند که روزه گرفتن این سه روز در وسط راه بدون قصد اقامه نیز جایز باشد، در مستثنا بودن ثلاثه أیام بدل هدی تمتع از ممنوعیت صوم در سفر اشکالی نیست.

ص: ۳۰۹

مستثنای دوم روزه هیجده روز روزه بدل کفاره بدنه است برای کسی که عالماً عامداً قبل از غروب روز عرفه از عرفات افاضه کند و خارج شود، در روایت ضریس تصریح شده که گرفتن این روزه در طریق جایز است، اینکه در طریق قصد اقامه بشود، متعارف نیست، لذا از این روایت استفاده می شود که در سفر برگشت به وطن می تواند روزه بگیرد هر چند قصد اقامه نکرده باشد.

مرحوم آقای خوئی اینجا علاوه بر استناد به این استدلال که قصد اقامه عشره در طریق نادر است، می فرماید به دلیل اینکه موضوع روایت کفاره اخص از موضوع حرمت سفر است، به اطلاق موضوع تمسک می کنیم و اطلاق ادله حرمت روزه در سفر را تخصیص می زنیم. روشن نیست که به چه دلیل ایشان این اخص بودن موضوع را می فرماید، نسبت بین آنها عامین من وجه است و در هر دو می توان تصرف کرد، می توان ادله حرمت روزه در سفر را تخصیص زد و گفت که اینجا خارج شده و ممکن است این که می گوید هیجده روز روزه بگیرد، بگوید باید در حال اقامه روزه بگیرد، جهتی ندارد که بگوئیم از عامین من وجه از تحت خصوص ادله حرمت روزه در سفر خارج شده، بلکه اگر اطلاق مقامی را کنار بگذاریم، اطلاق لفظی دلیل صوم هجده روز در سفر مشکل است، به خاطر اینکه اگر گفتند باید شخص نماز بخواند، چنین اطلاقی ندارد که وضو نیز نگیرد و معنای آن اسقاط شرائط عامه نماز نیست، این حدیث می گوید باید هجده روز, روزه بگیرد و یکی از شرائط عامه روزه این است که باید در حضر باشد یا قصد اقامه کرده باشد، از این روایت اطلاق استفاده نمی شود که لازم نیست شرائط عام روزه رعایت شود. البته اطلاق مقامی این ادله تمام است, چون معمول افرادی که در طریق هستند قصد اقامه نمی کنند, و اگر قصد اقامه شرط باشد معمول اشخاص از این شرط غفلت می کنند و روزه در همان سفر بدون قصد اقامه را صحیح می انگارند, لذا شارع باید به این شرط تصریح کند و در صورت سکوت استفاده می شود که قصد اقامه شرط نیست, خلاصه اگر این اطلاق مقامی را در نظر بگیریم, اطلاق لفظی ادله هجده روز مشکل است و نمی توانیم بگوئیم شرائط عامه روزه در اینجا ساقط است، بلکه باید گفت که من حیث الاجزاء و الشرائط هر چه در جای دیگر در صحت روزه گفته شده، در اینجا نیز هست، باید قرائنی باشد تا بتوانیم یکی از شرائط را الغا کنیم.

ص: ۳۱۰

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۲۹ دی ماه ۸۸/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله صوم مسافر، بحث مستثنیات صوم در سفر را پی می گیرند.

بحث در مستثنیات حرمت سفر یا عدم صحت صوم در سفر بود، استثناء سوم که شهرت نیز بر آن قائم است، نذر روزه روز معین در سفر و حضر است، تعبیراتی که فقهاء در این زمینه ذکر کرده اند، مختلف است، بعضی در نذر روزه روز معین همین سفراً و حضراً را ذکر کرده اند و بعضی المقید بالسفر گفته اند، با مراجعه به ادله معلوم می شود که مراد فقهائی که المقید بالسفر گفته اند، این نیست که فقط در سفر روزه بگیرد بلکه می گویند به وسیله نذر وجوب تعیینی پیدا کرده باشد که در سفر روزه بگیرد چه حضر به آن ضمیمه بشود یا نشود، این در مقابل این است که مطلق و کلی باشد تا سفر یکی از مصادیق کلی باشد، المقید بالسفر می گوید کلی نباشد که با روزه در حضر بشود عمل به نذر کرد و یکی از مصادیق آن روزه در حضر بدون ضمیمه سفر باشد، وقتی قید سفر شده، یا سفر با ضمیمه یا بدون ضمیمه حضر است، قهراً روزه در حضر امتثال عمل به این نذر نیست، باید سفر به عنوان تعیین تحت نذر داخل باشد، اما از نظر داخل شدن یا نشدن حضر تحت نذر به نحو تعیین اعم است.

خلاصه کسی که عبارت «المقید بالسفر» را ذکر کرده می گوید نذر کلی فایده ندارد, بلکه نذر باید استغراق داشته باشد که سفر را شامل شود، به نحو عام بدلی نباشد و به نحو عام استغراقی باشد، اینکه به طور جامع مثلاً بگوید روز پنجشنبه امسال را روزه بگیرم که بشود در حضر هم بگیرد، فایده ای ندارد، باید بگوید پنجشنبه امسال را در سفر روزه بگیرم، سفراً و حضراً نیز بگوید، اشکالی ندارد.

ص: ۳۱۱

در اینکه مستثنا بودن این مسئله مشهور بین فقهاء است، هیچ حرفی نیست، این شهرتی که می گویم، اعم از اجماع و شهرت مصطلح است، منظور شیء واضح است که اشتهار پیدا کرده و ممکن است به حد اجماع رسیده باشد یا نرسیده باشد، منتها تعبیرات فقهاء در این باره مختلف است، بعضی مانند مرحوم فاضل مقداد در تنقیح و مرحوم ابن فهد در مهذب البارع و مقتصر بلا خلاف بین علمائنا یا بین اصحابنا گفته اند، و بعضی مانند حدائق بالاتفاق گفته اند، و بعضی مانند مرحوم علامه لا أعلم خلافاً گفته اند، بعضی نیز اجماع تعبیر کرده اند.

مرحوم محقق «علی قول مشهور» تعبیر می کند، عده ای از این استفاده کرده اند که مرحوم محقق در این مسئله شبهه دارد و به این مطلب نمی خواهد فتوا بدهد و می گوید مشهور چنین گفته اند، در مسئله حرمت ابد در زنا با ذات بعل، در ذهنم هست که دیدم مرحوم آقای خمینی که می خواهد بفرماید دلیل برای حرمت ابد دلیل کاملی نیست، می فرماید شخصیتی مانند

مرحوم محقق علی المشـهور تعبیر می کند و در این باره حرف دارد، البته نظر مختار نیز این است که موجب حرمت ابد نیست. ولی صـحبت در این است که آیـا از این تعـبیر «علی المشـهور» می شـود اسـتفاده کرد که مرحوم محقق حلی به این مطلب فتوا نمی دهد.

آنطور که از کلام شاگرد ایشان مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز اسـتفاده می شود، مراد مرحوم محقق از این تعبیر عدم فتوا نیست، ایشان در شرایع و مختصر النافع و معتبر «علی قول مشهور» دارد، در معتبر تصریح دارد که مستند روایی این قول ضعیف است، مرحوم فاضـل آبی می گویـد ایشان با این تعبیر به این روایت فتوا می دهـد و مراد ایشان این است که گرچه مسـتند این حکم ذاتاً تمام نیست اما به دلیل اینکه مشـهور قائل هستند و به روایت استناد کرده اند، از مشهور تبعیت می کنم، به قرینه تعبیر «دام ظله»، مرحـوم فاضـل آبی این قسـمت کشـف الرموز را در زمـان مرحوم محقق نوشـته است. بعـد به ذهنم آمـد که مرحوم محقق مطلبی در مقـدمه معتبر دارد که کاشف از همین مطلب است، تلخیص عبارت مرحوم محقق در مقـدمه معتبر را اینجا می خوانم، می گویـد «أفرط الحشویه فی العمل بخبر الواحد حتی انقادوا لکل خبر»، بعد ایشان می فرماید که اینها متوجه نشده اند که عمـل به هر خبر منجر به تنـاقض است، به خـاطر اینکه در همین اخبـار هست که سـتکثر علی القـاله، اشخاصـی به من دروغ خواهند بست، چگونه می شود به این خبر که می گوید به من دروغ خواهند بست و به سایر اخبار عمل کرد؟ بین عمل به اینها که جمع ممکن نیست.

ص: ۳۱۲

سؤال: حشویه چه کسانی هستند؟

پاسخ استاد دام ظلّه: دیدگاه حشویه به دیدگاه کسانی که در کلام شیخ طوسی به آنها اشاره شده نزدیک هستند, سید مرتضی درباره خبر واحد ایراد گرفته که اگر ما خبر واحد را حجت بدانیم باید راویان آن شرایط اعتبار را داشته باشند, در حالی که راویان احادیث ما چنین نیستند.

وی می گوید: لاخلاف بین کل من ذهب الی وجوب العمل بخبر الواحد فی الشریعه انّه لابد من کون مخبره عدلاً و العداله عندنا یقتضی ان یکون معتقداً للحق فی الاصول و الفروع... و هذه الجمله تقتضی تعذر العمل بشیء من الاخبار التی رواها الواقفیه... فان معظم الفقه و جمهوره بل جمیعه لایخلو مستنده ممن یذهب الواقفه ... و الی غلاه و خطابیه و مخمسه و اصحاب حلول... و الی قمی مشبه مجبر... فلیت شعری ای روایه تخلص و تسلم من ان یکون فی اصلها و فرعها واقف او غال او قمی مشبه مجبر... (رسائل الشریف المرتضی, ج۳, ص۳۱۰, مسأله فی ابطال العمل بخبر الواحد)

شیخ طوسی در عده آورده است:

فان قیل: کیف تعملون بهذه الاخبار, و نحن نعلم ان رواتها اکثرهم کما رووها رووا أیضاً اخبار الجبر و التشبیه و غیر ذلک من الغلو و التناسخ و غیر ذلک من المناکیر, فکیف یجوز الاعتماد علی ما یرویه امثال هؤلاء؟

قیل له: لیس کل الثقات نقل حدیث الجبر و التشبیه و غیر ذلک مما ذکر فی السؤال, ولو صحّ انه نقله لم یدل علی انّه کان معتقداً لما تضمّنه الخبر و لایمتنع ان یکون انما رواه لیعلم انه لم یشذ عنه شی من الروایات, لا لانه یعتقد ذلک... (العده, ج۱, ص۱۳۱)

وی در ادامه به اشکال سید مرتضی اشاره کرده در پاسخ به آن به تفصیل سخن می گوید از جمله درباره مجبره یا مشبهه بودن راویان می گوید:

و امـا المجبره و المشـبهه فاقل ما فی ذلک انا لا نعلم انهم مجبره و لامشـبهه, و اکثر ما معنا انهم کانوا یروون ما یتضـمن الجبر و التشـبیه و لیس روایتهـم لهـا دلیلاً ـ علی انهـم کـانوا معتقــدین لصــحتها بـل بینـا الـوجه فی روایتهـم أو]و ظ[أنّـه غیر الاعتقـاد لمتضمنّها... (العده, ج۱, ص۱۳۵)

حشویه که در کلام محقق حلی به آنها اشاره شـده, از این گروه افراطی تر بودند, این گروه در نقل روایت امری را شـرط نمی دانستند, حشویه در عمل به روایت نیز چیزی را شرط نمی کنند.

سؤال: حشویه همان اخباریان هستند؟

پاسـخ اسـتاد دام ظله: حشویه هماننـد اخباری های بسـیار افراطی هسـتند، اخباری های معتدل روایات کتب اربعه را قبول دارند، اما آنها بسیار افراطی هستند که هر خبری را قبول و عمل می کنند، مرحوم آقای سید محمود مرعشی از شاگردان مرحوم آقای آخونـد کـه بیش از صـد سـال عمر کرد و من ایشـان را درک کردم، از کسـی نقـل می کرد که می گفت یکی از اخبـاری ها بیاضـی داشت و روایاتی در آن نوشته شده بود، رفت در شط غسل کند، در میان روایات او نوشتم که اگر کسـی آلت حمار را تصور کند، غسل بر او واجب می شود، بیاض او را که در آن این مطلب به عنوان خبر نوشته شده بود به او دادم و پرسیدم الان در ذهن خود تصور کردی؟ گفت بله و من گفتم واجب است غسل کنی، بعـد که بر گشت، دوباره از او همان را پرسـیدم و او گفت بله و من دوباره به او گفتم بایـد غسل کنی، چنـد مرتبه که این واقعه تکرار شـد و نزدیک بود تلف شود، به او گفتم من این مطلب را در اینجا نوشـتم و جعل کردم، این چه حرفی است که هر چه به عنوان خبر شـد، می پذیریـد، اخباری های بسـیار افراطی, حشویه متأخر بودند که هر خبری را می پذیرفتند.

ص: ۳۱۴

محقق حلی بعد می گوید بعضی دیگر در تضییق افراط کرده اند و گفته اند «و اقتصر بعضهم عن هذا الافراط فقال کل سلیم السند یعمل به»، ایشان می فرماید این حرف نیز درست نیست «ذلک طعن فی علماء الشیعه اذ لا مصنف الا و هو قد یعمل بخبر المجروح کما یعمل بخبر السلیم»، این درباره عمل به خبر بود، «و أفرط آخرون فی طرف رد الخبر حتی أحال استعماله عقلاً و نقلاً- و اقتصر آخرون فلم یر فی العقل مانعاً لکن الشرع لم یأذن فی العمل به» که به کسانی مانند مرحوم سید مرتضی اینطور نسبت می دهند، «و کل هذه الاقوال منحرفه عن السنن، و التوسط أصوب، فما قبله الاصحاب أو دلت القرائن علی صحته عمل به و ما أعرض الاصحاب عنه أو شذ یجب اطرحه». از این معیاری که محقق حلی به طور کلی درباره خبر واحد در مقدمه معتبر به عنوان مستند فتاوای خود ذکر کرده، استفاده می شود که اینجا که «علی قول مشهور» فرموده نمی خواهد حکم کند که این حرف درست نیست، می خواهد بگوید مدرک مشهور برای من قابل قبول نیست اما به دلیل اینکه مشهور گفته اند به آن فتوا می دهم، پس، از کلام شاگرد مرحوم محقق و کلام خود محقق در مقدمه معتبر استفاده می شود که مرحوم محقق حرف مشهور را قبول کرده است.

دلیل مشهور مکاتبه علی بن مهزیار است، «قال کتب بندار مولی ادریس یا سیدی نذرت أن أصوم کل یوم سبت فان أنا لم أصمه ما یلزمنی من الکفاره؟ فکتب الیه و قرأته، لا- تترکه الا- من عله و لیس علیک صومه فی سفر و لا- مرض الا أن تکون نویت ذلک و ان کنت أفطرت من غیر عله فتصدق بعدد کل یوم علی سبعه مساکین نسأل التوفیق لما یحب و یرضی».

ص: ۳۱۵

مرحوم محقق در معتبر فرموده این روایت ضعیف است، علت ضعف این روایت مورد بحث واقع شده، بعضی گفته اند که این روایت کتبت الیه دارد و مضمره است و بین فقهاء مورد بحث است که آیا به مضمرات می توان عمل کرد. از این اشکال پاسخ داده اند که روات معتبر به غیر از امام معصوم ارجاع ضمیر نمی کنند و فقهاء این روایات را در کتبی که برای عمل نوشته شده، وارد کرده اند، در این روایت «سیدی» نیز تعبیر شده که در مکاتبات در مورد امام معصوم گفته می شود و راوی شخصی مانند علی بن مهزیار است و می گوید «قرأته» و می خواهد با عنایت بگوید، در مورد شخص مجهولی اینچنین عنایتی بی فایده است که بگوید من نیز خواندم، از مجموع این قرائن روشن است که برای علی بن مهزیار قطعی بوده که روایت از ناحیه معصوم است، از ناحیه اضمار اشکالی نیست. این حرف نیز ضعیف است که گفته شود کاتب و سائل مجهول است، به خاطر اینکه با آن تعبیر قرأته از علی بن مهزیار هیچ اهمیتی ندارد که سائل چه کسی بوده است.

اشکال عمده که ممکن است در اینجا مطرح شود، دو مطلب است ؛ بعضی اصل مکاتبات را اشکال می کنند و می گویند قول راوی عن حس حجت است اما در کتابت عن حس نیست، به خاطر اینکه ندیده که امام علیه السلام آن را نوشته اند. ولی این اشکال تمام نیست، به خاطر اینکه مانند علی بن مهزیار که وکیل حضرت بوده و مکرراً دست خط مبارک امام علیه السلام را دیده بوده، به خط امام آشنا بوده و برای او اطمینان حاصل شده، لذا مکاتبات حکم محسوس پیدا می کند، آقایان می گویند اینکه در حجیت اخبارات بین خبر حسی و خبر حدسی فرق هست، به این خاطر است که در معمول حسیات خطا کمتر و در معمول حدسیات خطا بیشتر واقع می شود منتها بعضی از حسیات که خطا بسیار واقع می شود، ملحق به حدسیات است و بعضی از حدسیات مانند حدسیاتی که بر اساس مبادیه حسیه باشد و خطا کمتر در آنها واقع می شود، ملحق به حسیات است.

اشکال دیگر، وجود اضطراب متن از دو جهت است ؛ یکی این است که سؤال کرد که اگر روزه نگیرم، چه کفاره ای بر من هست؟ و در جواب می فرمایند «ان کنت أفطرت من غیر عله فتصدق بعدد کل یوم علی سبعه مساکین»، گفته اند این مطلب بر خلاف اجماع و نصوص است، به خاطر اینکه کفاره حنث نذر یا کفاره مخیره ماه مبارک رمضان است و یا کفاره یمین است که تصدق بر ده مسکین است. از این اشکال اینگونه پاسخ داده اند که مرحوم شیخ صدوق در مقنع عین همین روایت را نقل کرده اما در آن عشره مساکین هست، و شهید ثانی در کفارات مسالک می فرماید نسخه ای از مقنع که نزد من هست، به خط مرحوم صدوق است، آن همین تعبیر عشره مساکین دارد، اینجا عشره به سبعه تحریف شده است. اشکال دیگر در روایت از این جهت است که در روایت می گوید «و لیس علیک صومه فی سفر و لا مرض الا أن تکون نویت ذلک»، در استثناء متعقب جمل متعدده اختلاف واقع شده که به جمله اخیر یا به همه جمل مربوط می شود، قدر متیقن این است که به جمله اخیر مربوط می شود، اما اینکه اصلاً به جمله اخیر مربوط نباشد و به ما قبل اخیر مربوط باشد، بسیار بعید است، لذا با توجه به عدم صحت نذر مریض این روایت از این ناحیه اشکال پیدا می کند. مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر اجماع بر عدم صحت نذر مریض باشد، ممکن است در این روایت تصرفی بکنیم، اما اگر وجود اجماع ثابت نباشد، صحت نذر صوم در هنگام مرض بر خلاف قواعد نیست، به خاطر اینکه نذر صوم که موجب ضرر است، در امراض منجر به مرگ منعقد نیست، ولی در امراض پایین تر منعقد است و اینطور نیست که هر مرضی خلاف شرع باشد، نظر ایشان این است که در ضرر و مرض تفصیلی هست، نظر مختار نیز همین است که رساندن ضرر کلی به خود که شخص ناقص شود، حرام است و نذر در آن اشکال پیدا می کند، اما در کمتر از این مقدار ضرر اینطور نیست. مؤید فرمایش مرحوم آقای خوئی این است که در روایات هست که اگر کسی برای حج از خراسان احرام ببندد، موظف است بجا آورد، از این روایات استفاده می شود که اگر انسان به امر حرجی نذر کند، باید به آن عمل کند، ما می گوئیم اگر کسی بخواهد از خراسان محرم شود و چند ماه با وضع مسافرت دشوار آن زمان در حال احرام بماند، به حسب معمول و متعارف فی الجمله نقصانی پیدا می کند و به اقل مراتب ضرر گرفتار می شود، معذالک امام علیه السلام فرموده اند که اگر نذر کرد، واجب است به آن عمل کند، لذا از این روایات استفاده می شود که در نذر با بعضی مراتب ضرر اشکالی وجود ندارد.

ص: ۳۱۷

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۳۰ دی ماه ۸۸/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله صوم مسافر و مستثنیات صوم در سفر، اجماع در مسئله و جمع بین روایات را مورد بررسی قرار می دهند.

روایت علی بن مهزیار که از جهت سند اشکالی ندارد، اگر اشکالی باشد، از جهت اضطراب متن است، غیر از آنچه درباره سند گفته شد، تعبیر «فکتب علیه السلام» نیز در سند وجود دارد، این تعبیر درباره غیر امام معصوم مرسوم نیست و مطمئناً درباره معصوم است. مشکلی که در روایت هست، این است که روایت می گوید اگر کسی صوم در سفر یا در مرض را نیت کرد، باید به آن عمل کند، گفته اند درباره مرض اجماع بر خلاف آن وجود دارد.

تعبیر روایت این است که در سفر و مرض روزه نگیر «الا ـ أن تکون نویت ذلک»، این مطلب پاسخ های متعددی دارد ؛ یکی همان است که در جلسه گذشته به آن اشاره کردم اما به دلیل اینکه مورد روایت مورد بحث جاری نیست، برای تأیید بد نیست که در روایت وارد شده که اگر کسی از خراسان نیت کند احرام ببندد، باید انجام دهد، بنابر این روایت, در شرع حرجی مرفوع است که از ناحیه شارع مقدس باشد، اما اگر خود شخص به امر حرجی اقدام کند، باید به آن عمل کند، در لا ضرر نیز اینگونه است که از ناحیه شارع ضرر مالی به کسی وارد نمی آید اما خود شخص می تواند گران بخرد و ارزان بفروشد، با اینکه در گذشته سفر حج با امکانات اولیه سفر و خطراتی که در مسیر بوده، چند ماه به طول می انجامید و غیر عادی بوده که صدمه فی الجمله ای نیز به اشخاص نرسد و در متعارف موارد، ناخوشی فی الجمله بوده، اما روایت می گوید باید از خراسان احرام ببندد، و همانطور که مرحوم آقای خوئی می فرماید و نظر مختار نیز همین است، برای اینکه ذاتاً مطلق اضرار به نفس حرام باشد، دلیلی وجود ندارد، اضراری حرام است که در بعضی از روایات از آن به فساد الابدان تعبیر شده است، اما فی الجمله ضرر لازمه عادی متعارف مسافرت های چند ماهه بوده است. بر این اساس، ممکن است کسی ادعا کند که اگر کسی چنین تعهدی کرده باشد که روزه ای بگیرد که ناخوشی مختصری پیدا کند، باید به این تعهد عمل کند، عدم جواز این گونه تعهد را نمی توان قطعی دانست، حکم این فروض در کلام قدماء چندان نیامده تا به نفی و اثبات آن بتوانیم مطمئن شویم.

ص: ۳۱۸

حالا اگر ادعا شود که اجماع هست که حتی در صورت ناخوشی مختصر نیز نذر منعقد نیست و با اینکه خودش اقدام کرده، شارع الزام نمی کند، برای روایت دو معنای دیگر می توان ذکر کرد که بر خلاف اجماع نباشد ؛ یکی این است که در روایت تعبیر شده که شخص در سفر و مرض روزه ای را که تعیین کرده، نگیرد «الا أن تکون نویت ذلک»، معنای استثنا این است که آن جمله ای که قبل ذکر شده، در مورد استثنا نیست، قبل از استثنا دو مورد نفی شده بود، معنای استثنا این است که اگر نیت شد، این دو مورد نیست، ممکن است نفی مجموع باشد که با نفی یکی از آنها نیز سازگار است، اگر نیت نکرده بود، در سفر و مرض حق نداشت روزه بگیرد، اما اگر

نیت کرد، حکم آن با صورت قبلی فرق می کند، ممکن است فرق آن تفصیل باشد که در سفر باید عمل کند و در مرض نباید عمل کند، «الا» حکم ما قبل را نفی می کند، تفصیل و جواز هر دو مقابل حکم قبلی است، اگر در موارد دیگر بگوئیم که در مرض اشکال دارد، ممکن است که در اینجا قائل به تفصیل شویم، البته استثناء در این حدیث فی الجمله ظهوری دارد که انحلالی باشد یعنی نسبت به سفر و مرض حرمتی نیست، ولی این ظهور, ظهور محکمی نیست که نتوانیم از آن دست برداریم. دوم این است که در باب حج در آیه شریفه «ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام» بحث واقع شده که «ذلک» اشاره به هدی یا به اصل تمتع است، مرحوم علامه حلی در مختلف می فرماید که ادباء گفته اند که «ذلک» اشاره به بعید است و در آیه شریفه اشاره به تمتع است که بعید است، این را ممکن است اینجا نیز بگوئیم که «ذلک» در روایت اشاره به سفر است که بعید است، کسانی که می گویند در استثنای متعقب جمل متعدده قدر مسلم جمله اخیر است، این را در صورتی می گویند که قرینه ای نباشد، اگر قرینه ای باشد، اشکال ندارد که استثنا به جمله اول مربوط باشد، اینجا ممکن است وضوح مطلب برای سائل و غیر سائل که می دانند قرار نیست صوم مریض صحیح باشد، قرینه ای برای این بشود که «ذلک» مربوط به سفر باشد، علی ای تقدیر، نصوصیتی که منشأ از اعتبار ساقط شدن روایت صحیح السند بشود، وجود ندارد، اما روایات دیگری معارض با این روایت وجود دارد که باید ببینیم جمع بین آنها چیست.

ص: ۳۱۹

شهرت بسیار قوی در مسئله هست اما وجود اجماع در واجب الوفا بودن نذر مقید به سفر مسلم نیست، چهار، پنج نفر از متأخرین شبهه کرده اند ؛ مرحوم صاحب مدارک می گوید باید احتیاط کرد و کسی چنین نذری نکند، مرحوم فیض در مفاتیح، مرحوم مجلسی در مرآه العقول می گوید المسئله قویه الاشکال، مرحوم صاحب حدائق، شارح دروس، اینها شبهه دارند و مسئله را با تردید ذکر کرده اند. ولی مرحوم محقق کرکی می گوید هنا شی ء و آن این است که نذر باید اقلاً در مورد شی ء غیر حرام باشد و متعلق این نذر حرام است، گویا ایشان متمایل است که نذر را صحیح نداند. الان فقهاء می گویند نذر روزه ماه مبارک رمضان منعقد است، اما مرحوم ابی الصلاح که معاصر اما مستقل است و تابع شیخ و دیگران نیست، می گوید که نذر روزه ماه مبارک رمضان یا یکی از روزه های حرام منعقد نیست، به خاطر اینکه شرط نذر این است متعلق آن که اگر نذر نمی کرد، جایز الوجهین بود، نذر ما هو الجایز را الزام می کند، و به دلیل اینکه روزه ماه مبارک رمضان بدون نذر نیز واجب است، نذر روزه ماه مبارک رمضان منعقد نمی شود، و روزه های محرم بدون نذر صحیح نیست و نذر نیز صلاحیت مشرعیت ندارد، لذا چنین نذری هم باطل است، ایشان در باب نذر احرام قبل از میقات نیز استثنا نکرده و حکم به جواز نکرده، البته عین مسئله را عنوان نکرده اما این صورت را استثنا نکرده و قانونی گفته که مقتضای آن قانون این است که نذر احرام قبل از میقات نیز مستثنا نباشد، می گوید باید لولا النذر متعلق نذر جایز باشد و با نذر لازم شود، ایشان نیز قائل به عدم استثناء نذر مقید به سفر است، مسئله چندان واضح نیست.

ص: ۳۲۰

حالا از طرفی این روایت حکم کرده که اگر نذر در سفر را نیت کرد، صحیح است، روایات دیگری هست که کسی نذر کرده روزه ای را در تمام عمر بگیرد، در بعضی روایات هست که کلی نذر کرده و به شکل کل نیست، اگر بگوید یک ماه روزه بگیرم که می تواند در حضر و سفر بگیرد، در روایات هست که این شخص حق ندارد در سفر بگیرد و باید در حضر بگیرد، ظاهراً در روایات در این موضوع اختلافی نیست، آنچه که در روایات مقداری اختلاف هست، این است که نذر در سفر را معین می کند که اگر بخواهد در حضر بگیرد، عمل به نذر نکرده، مثلاً می گوید تا زنده هستم اول هر ماه روزه بگیرم، حالا در اول ماه مسافرت کرد، وقتی که به حضر بیاید، آن روزه اول ماهی که در سفر بوده که جبران نمی شود، عمل به آن نذر نشده، مورد بحث اینجا است، این نذر کلی نیست و کل است، اگر در حضر بخواهد بگیرد به نذر عمل نمی شود، اینجا روایات مختلف است، روایات معتبر متعددی می گوید جایز نیست و روایات معتبر متعدد دیگری می گوید جایز است، مثلاً یکی از روایات جواز این است که کسی که نذر کرده مادام العمر روزه بگیرد، حضرت می فرمایند باید سفراً و حضراً روزه بگیرد، و در روایت دیگری حضرت می فرمایند که در عید فطر و عید قربان و ایام تشریق و سفر و مرض حق ندارد روزه بگیرد، منتها در بعضی روایات هست که لازم است در این موارد روزه را قضا کند و در بعضی هست که لازم نیست قضا نکند، اینطور روایات نیز هست و بین این دو دسته روایات به نحوی منافات ایجاد می شود.

به نظر می رسد که جمع بین این روایات از جهت بحث جاری چندان مشکل نیست، اینکه چنین نذری قضا دارد یا ندارد مقداری به بحث و بیان نیاز دارد، اما در جهت مربوط به بحث در جمع بین روایات اشکالی وجود ندارد، به خاطر اینکه روایت علی بن مهزیار بین روایاتی که می گوید باید سفراً و حضراً بگیرد و روایاتی که می گوید نباید سفراً بگیرد، شاهد جمع است، تعبیر «الا ـ أن تکون نویت ذلک» بین صورتی که نیت کند و نیت نکند، تفصیل داده، این روایت مفصل شاهد جمع بین دو دسته روایت است، حل تعارض با شاهد جمع مورد قبول همه است و همچون بحث انقلاب نسبت نیست که مورد اختلاف است, منتها باید ببینیم مراد از این تعبیر در روایت چیست، فرض مسئله این است که گفته مادام العمر روزه بگیرم، این را دو قسم می کنند که اگر نیت کند، باید بگیرد و اگر نیت نکند، نباید بگیرد، این دو قسم چطور متصور است؟ از روایات متعدد مطلبی استفاده می کنیم که غالباً مورد غفلت آقایان است و برخی از دوستان استیحاش می کردند، و آن این است که اطلاق گیری از الفاظ به صرف این نیست که قیدی نباشد، معیار برای اطلاق گیری این است که اگر از متکلم سؤال کنند که آیا این فرض را نیز می گوئی، پاسخ مثبت بدهد، شخص که لفظ را بر عنوانی آورده و قید نیاورده، ممکن است از بعضی از فروض غافل بوده و اصلاً نمی دانسته که این کلی مصادیقی دارد و یکی از مصادیق آن چنین فرضی است و اگر متوجه این فرض بود چه بسا قیدی می زد، در اینطور موارد نمی توان به اطلاق تمسک کرد، از دو روایت این مطلب استفاده می شود, در یکی آمده است که زنی در شهری غیر از شهر شوهر خود بوده و از او ناراحت می شود و قسم می خورد که مادام العمر نزد او نرود، بعد در اثر عدم نفقه در مضیقه واقع می شود، حضرت می فرمایند که اینطور قسم ها لغو است، و اگر بر فرض درست هم بود، منظور زن این بوده که در حال اختیار نزد شوهر نرود و فرض واقع شدن در مضیقه مراد او نبوده، این در واقع همان انصراف است، و در روایت دیگری هست که کسی «أعجبته جاریه عمته» و قسم می خورد که «أن لا یمسها ابدا»، این جاریه بعد از وفات عمه بالوراثه به او منتقل می شود، حضرت می فرمایند منظور او این بوده که به گناه دچار نشود و حالا «رزق رزقه الله»، از اینها استفاده می شود در اطلاق گیری باید این جهات نیز در نظر گرفته شود، گاهی در ارتکازات به تناسبات حکم و موضوع شیئی مقید می شود، آقایان در آیه شریفه «من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر» می گویند مراد مریضی است که روزه برای او ضرر داشته باشد، از چنین تضییق مفاد به انصراف تعبیر می کنند. حالا اینجا اینگونه از روایات می فهمیم که شخصی که می گوید تا آخر العمر روزه بگیرم، مرادش روزه های حرام نیست، اگر برای او کشف شود که روزه در سفر باطل است و از او بپرسند، می گوید آن مراد من نبوده، لذا حضرت می فرمایند اگر مطلق گذاشت، مراد ایامی است که لولا النذر راجح است، روزه سفر نیز از این قبیل نیست، اما اگر بگوید لازم نیست لولا النذر راجح باشد، اگر رجحان لولائی مراد نباشد بلکه رجحانی بالنذر هم در نظر ناذر کفایت کند, در این صورت نذر در سفر منعقد شده و باید روزه را در سفر هم بگیرد. پس، فرض دیگری که حضرت می فرمایند نباید روزه بگیرد، اصلاً تحت نیت او نبوده، ارتکاز او این است که روزه ای را که لولا النذر راجح است، الزام می کنم، صوم در سفر که لولا النذر راجح نیست، اصلاً تخصصاً خارج است و تحت نیت داخل نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۴ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مستثنیات صوم و نذر صوم در سفر، تعبیرات فقهاء و تعبیر در روایت را مورد بررسی قرار می دهند.

درباره نذر صوم در سفر تعبیرات سابقین با تعبیرات متأخری المتأخرین مقداری تفاوت دارد، در کلمات سابقین دو تعبیر و شاید بیش از دو تعبیر وجود دارد که هیچکدام با تعبیر متأخری المتأخرین متحد نیست، یکی این است که تعبیر کرده اند که اگر کسی نذر یا نیت یا شرط سفر و حضر کند، روزه او در سفر صحیح هست، و دوم این است که النذر المقید بالسفر، و آنطور که از کلمات استفاده می شود، از اطلاق این تعبیر استفاده می شود که اعم از این است که مقید به سفر که هست، حضر نیز با آن باشد یا فقط سفر باشد و در مقابل این است که گاهی شخص به نحو عام یا مطلق بدلی (نه به نحو استیعاب) نذر می کند و می گوید نذر می کنم روزه ای بگیرم که در انجام آن فرقی بین سفر و حضر وجود ندارد, کلمات آقایان که نذر مقید به سفر را استثناء می کند این صورت را شامل نمی شود بلکه مراد آنها صورتی است که نذر به نحو استیعاب است که حتماً باید در سفر گرفته شود و حضر جایگزین آن نمی شود منتها گاهی خصوص سفر و گاهی سفر و حضر با هم است، به هر حال نذر سفر به نحو عام یا مطلق بدلی از فرض کلمات سابقین خارج است, اما بعضی المقید بالسفر تعبیر کرده اند که اطلاق آن به نحو استیعاب، خصوص سفر و سفر و حضر معاً را شامل می شود، در تعبیرات بسیاری دیگر با هم بودن هست که اگر کسی نذر کند که فلان مسافرت را انجام دهم و در فلان مسافرت روزه نیز بگیرم، دیگر حضر متعلق نذر نیست و خصوص سفر است، از جملاتی که گفته اند سفراً و حضراً نذر کند، این مورد را شامل نمی شود که کسی فقط نذر روزه در حضر کرده، اما تعبیر المقید بالسفر با اطلاق هر دو صورت را شامل است، بسیاری از متأخرین این اطلاق را ضمیمه کرده اند و عروه نیز همینطور است و نذر روزه سفراً خاصه یا سفراً و حضراً گفته، علی ای تقدیر، نمی توانیم نسبت دهیم که همه متقدمین گفته اند نذر روزه سفراً به تنهائی کافی است، به خاطر اینکه در بعضی از تعبیرات سابقین قید سفراً و حضراً وجود دارد، ممکن است المقید بالسفر را تعمیم دهیم اما از تعبیر سفراً و حضراً، صحّت نذر روزه در سفر به تنهائی را نمی توانیم استفاده کنیم و الغاء خصوصیت نیز نمی توان کرد، تعبیری نیست که مثال فهمیده شود، حالا بعضی از تعابیر را فی الجمله می خوانم.

ص: ۳۲۳

در مقنعه تعبیر نواه فی الحضر و السفر هست، و در مهذب مرحوم ابن براج و غنیه که دعوای اجماع کرده و اشاره السبق مرحوم حلبی و شرایع و نافع و معتبر و شرح جمل که از بعضی نقل کرده و جمل العلم تعبیر حضر و سفر با هم ذکر شده، و در بعضی دیگر مانند نهایه در جائی مسافراً کان أو حاضراً هست که نذر کرده که چه مسافر و چه حاضر باشم، فلان روز از ماه را روزه بگیرم، و در جای دیگر تعبیر النذر المقید بالسفر دارد که دومی اطلاق دارد و بلکه فرد ظاهر آن سفر تنها است و اولی اطلاق ندارد، بسیاری از تعبیرات مجموع است، اما فقه القرآن و وسیله و قواعد و لمعه، المقید بالسفر گفته اند که اطلاق آن جائی را

که خصوص سفر یا جامع و المعین بالسفر نذر شده باشد، شامل است، این اختلاف تعبیر هست. اما روایت علی بن مهزیار صورت نذر روزه در سفر تنها را شامل نیست، نذر کرده فلان روز معین را مادام العمر روزه بگیرد و در آن روز معین به سفر می رود، حضرت فرموده اند که در مرض و سفر نگیرد الا أن نویت ذلک، مورد آن نذر در خصوص سفر نیست و بلکه نذر روزه مادام العمر است به هر صورتی که شد، برای صحت نذر کسی که نذر به روزه در خصوص سفر کرده باشد که این مطلب را عروه و بسیاری از متأخرین دارند و اطلاق تعبیر المقید بالسفر بعضی از قدماء نیز شامل این مورد است، دلیل متقنی نداریم.

مطلب دیگر اینکه، تعبیر روایت با تعبیری که در کلمات اکثر قوم هست، اختلاف وجود دارد، به نظر می رسد که در تعبیر آقایان تسامحی واقع شده است، تعبیر روایت که می گوید «الا أن تکون نویت ذلک»، فقط بر تعبیر مقنعه که می گوید نواه فی الحضر و السفر منطبق است، آقایان دیگر می گویند شرط صومه فی السفر و الحضر، ظاهر این تعبیر این است که ذکر و انشاء نیز شده باشد، اینکه فقط قصد باشد، خلاف ظاهر تعبیر شرط است، همچنین می گویند النذر المقید بالسفر، علق بالسفر یا بالسفر و الحضر، شرط صیامه، المشروط فی السفر و الحضر، نذر می کند مسافراً کان أو حاضراً، این تعابیر متعدد در کلمات آقایان مسامحه در تعبیر است، در مستند این کلمات که روایت علی بن مهزیار است، تعبیر نیت آمده است، تعبیر دقیق تر همین تعبیر نواه فی الحضر و السفر است.

ص: ۳۲۴

مطلب دیگر اینکه، گاهی متکلم لفظ مطلقی ذکر می کند و قید نمی آورد و از فرضی غفلت کرده و توجه تفصیلی به مصادیق ندارد اما اگر از او بپرسند، می گوید این فرض را نیز می گویم، چنین لفظ مطلقی نسبت به این فرض اطلاق دارد, در اینجا می توان بگوییم که متکلم این فرض را هم نیت کرده است, نیت نسبت به نیت ارتکازی اطلاق دارد و آن را هم شامل است، اما اگر متکلم لفظ مطلقی را بگوید و اگر از او بپرسند، می گوید این فرض را نمی گویم، لفظ از این جهت اطلاق ندارد، در این تعبیر که عالم باید احترام شود، اگر این به ذهن متکلم بیاید که عالم عادل و غیر عادل هست و قید نزند، معلوم می شود که عموم دارد، اما اگر به ذهن متکلم نیاید که عالم عادل و غیر عادل هست، لازم نیست قید عالم عادل را ذکر کند و خود این لفظ اطلاق ندارد، در صورتی که توجه تفصیلی نباشد، هنگامی اطلاق پیدا می کند که اگر به او بگویند عالم غیر عادل نیز مشمول این حکم هست، می گوید این فرض نیز مانند عادل است، توجه به تقسیم لازم نیست اما اگر او را به تقسیم متوجه کردند و بگوید حکم در قسمین ثابت است، اطلاق پیدا می کند، و اگر بگوید حکم در قسم دیگر ثابت نیست، گرچه قید نیاورده باشد، اطلاق پیدا نمی کند. در روایت هست که زنی قسم خورده بود که مادام العمر نزد شوهر خود که در شهر دیگری بود، نرود، شوهر نفقه نمی فرستد و زن در مضیقه قرار می گیرد، حضرت می فرمایند که اینطور قسم ها لغو است، و اگر بر فرض درست بود، منظور زن این بوده که در حال اختیار نزد شوهر نرود و فرض واقع شدن در مضیقه مراد او نبوده، در اینجا قید نیاورده و برای اینکه قید نیاورده، از حکم مسأله از امام علیه السلام سؤال می کند، از این فرض غافل بوده و حضرت می فرمایند از این فرض غفلت داشتی، اگر متوجه می شدی، این فرض را خارج می دانستی، باید ارتکاز باطنی را در نظر گرفت، و در روایت دیگری هست که شخصی «أعجبته جاریه عمته» و قسم می خورد که «أن لا یمسها ابدا»، این جاریه بعد از وفات عمه بالوراثه به او منتقل می شود، حضرت می فرمایند منظور او این بوده که به گناه دچار نشود. حالا این روایتی که می گوید در سفر و حضر بجا نیاورید، ممکن است کسی ادعا کند که کسی که می گوید مادام العمر روزه بگیرم، نظر متعارف اشخاص این است که می خواهند امر راجحی را به وسیله نذر بر خود الزام کنند و دیگر به این توجه تفصیلی ندارند که ممکن است با سفر یا عید فطر و قربان و ایام تشریق مصادف شود، لذا حضرت که ابتداءاً می فرمایند در سفر و حضر و در بعضی روایات دیگر نیز ایام تشریق و عیدین را فرموده اند که روزه نگیرید، ممکن است بگوئیم که نیت واقعی شخص این موارد را شامل نبوده است، ولی اگر ناذر مسأله دان باشد و در نیت او این بود که اگر رجحان با نذر هم بیاید در صحت نذر او کافی است و رجحان لولا ـ النذر و رجحان بالنذر هر دو را در نظر داشته باشد به طوری که اگر از او بپرسند، آیا در صورتی که رجحان بالنذر باشد باز هم می خواهد به نذر عمل کنی می گوید از نظر من فرقی ندارد، اگر در ظرف عمل راجح باشد، من نذر را قبول دارم، در اینجا نذر در سفر صحیح خواهد بود. حضرت اول می فرمایند در سفر و حضر روزه نگیر و کأنه اصلاً نیت تو بالارتکاز به غیر از مرض و سفر تعلق گرفته و در مورد روزه ای بوده که لولا النذر راجح است و اینها که لولا النذر مرجوح است، اصلاً از نیت ارتکازی تو خارج است، ولی اگر استثناءاً در نیت تو نذر روزه راجح بالنذر هم باشد، اشکالی در صحت نذر نیست، پس، ممکن است مراد از آن که قبلاً ـ ذکر شده، این است که اصلاً نیت ندارد، و مراد از آن بعد که می فرمایند نویت ذلك، اعم از نیت تفصیلی و ارتکازی است، در هر دو صورت باید بگوئیم که روزه صحیح است و واجب است که گرفته شود، معنای دیگر این است که مراد از «الا أن نویت ذلك» نیت تفصیلی است که هنگام نذر به این توجه داشته که مسافرتی نیز هست، معنای اولی این بود که ممکن است شخص توجه تفصیلی نداشته باشد اما اگر از او بپرسند، می گوید بین رجحان بالنذر یا لولا النذر فرقی وجود ندارد، معنای دوم این است که اصلاً متوجه سفر باشد. از کلمات آقایان استفاده می شود که مراد آنها نیت تفصیلی است و مورد نیت اجمالی را که اگر بپرسند، بگوید این را نیز می گویم، شامل نمی شود. ولی

به نظر می رسد که اگر روایت معارض نداشته باشد، ظهور کلمه نیت در خصوص نیت تفصیلی نیست و نیت ارتکازی را نیز شامل است که کسی کلی را نیت کرده باشد و بر اساس آن کلی اعمالی را انجام داده باشد و بعداً به شکل تفصیلی باشد و بگوید همه اینها مورد نیت و قصد من بود، (مثلاً کسی که می گوید دو دو تا چهار تا, به تمام مصادیق دو توجه ندارد, ولی اگر از او بپرسند می گوید همه دو دو تاهای سراسر عالم با چهار تا مساوی است) قصد اجمالی نیز داخل در نیت است، این که مراد از نیت خصوص نیت تفصیلی باشد و نیت اجمالی خارج باشد نیازمند دلیل است، به نظر می رسد که مراد نیت اجمالی در مقابل فرضی است که اصلاً نیت نباشد، بعداً باید روایات معارض را نیز بررسی کنیم.

ص: ۳۲۵

اینجا بحث کلی هست، بسیاری روزه نافله در سفر را حرام دانسته اند و بسیاری مکروه دانسته اند، به نظر مختار، نافله در سفر به هر حال باطل است، کراهت در عبادات در غیر از بعضی از مواردی که منـدوحه دارد، موجب بطلان است و اقل ثواباً در همه جا درست نیست، این را بعداً بحث می کنیم، حال شخصی که این روزه باطل را نذر می کند و در نذر رجحان متعلق معتبر است، چطور این روایت حکم به صحت کرده است؟ این چند جور قابل تصویر هست ؛ یکی این است که اعتبار رجحان در متعلق نذر این حکم عقلی نیست و بنابر تعبد ادله است، ادله را به وسیله دلیل خاص تخصیص می زنیم. دوم این است که آقایان گفته اند لازم نیست تخصیص بزنیم، در نذر رجحان متعلق معتبر است و لو رجحان بالنذر باشد، اینجا خود نذر موجب رجحان متعلق است، یعنی غیر از مصلحت وفاء به نذر مصلحت دیگری به وسیله نذر در متعلق حاصل می شود که نذر را واجب الوفا می کند، این را باید بحث کنیم که اگر بخواهیم ادله را تخصیص نزنیم، اشکال عقلی دارد یا ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۵ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، در مسئله مستثنیات صوم و نذر صوم در سفر، بحث تعبیرات فقهاء را پی می گیرند، سپس بود و نبود اجماع در مسئله نذر صوم در سفر را بررسی می کنند، و در ادامه، دلیل صحت نذر صوم در سفر را بیان می نمایند، و در نهایت، بحث نذر صوم نافله در سفر را مطرح می فرمایند.

ص: ۳۲۶

شهید ثانی در شرح لمعه اولین فقیهی است که درباره نذر صوم در سفر تصریح به تعمیم بین نذر خصوص سفر و سفراً و حضراً کرده است و این تعبیر در کلمات قبلی ها وجود ندارد، بسیاری از آنها تعبیر سفراً و حضراً و بعضی المقید بالسفر دارند و بعضی دیگر مانند مرحوم علامه حلی در مختلف در عین حالی که سفراً و حضراً دارند، المقید بالسفر نیز گفته اند که نذر روزه سفراً و حضراً را هم شامل است, البته گاهی نذر عموم یا اطلاق به نحو بدل دارد مانند اینکه بگوید یک ماه را روزه می گیرم حالا چه در سفر و چه در حضر باشم و گاهی عموم نذر علی البدل نیست و حتماً باید در سفر روزه بگیرد و در حضر نیز باید روزه بگیرد، بین سفر و حضر جمع کند، بین این دو تعبیر منافاتی وجود ندارد، مراد این است که سفر و حضر با هم باشد منتها می گویند جمعاً بینهما و به نحو بدل نیست تا در حضر جایز باشد و ذمه بری شود، به نظر مختار گرچه متأخرین نگفته اند، همان احتمال درست است که قدماء مطابق ظاهر روایت گفته اند که به خصوص سفر و حضر به نحو استیعاب اختصاص دارد و به نحو بدل نیست و جائی را که فقط در سفر نذر کرده، شامل نیست، دلیلی نداریم که از مورد روایت به این صورت تعدی کنیم، اگر گفتند نذر احترام به تمام علمای عادل و غیر عادل منعقد است، معلوم نیست از این حکم استفاده شود که نذر احترام به علمای غیر عادل نیز منعقد است، آن تعبیر نظیر باران رحمت است که برای مؤمنین فرستاده می شود و دیگران نیز به همراه آنان بهره مند می شوند و عمومی می شود اما اگر قرار باشد که مؤمنی نباشد، چنین باران رحمتی فرستاده نمی شود، شاید اکثر فقهاء که همین تعبیر سفراً و حضراً را دارند, حکم را اختصاص به همین صورت می دهند.

به هر حال پس از شهید ثانی در شرح لمعه فقط ریاض و مستند و غنائم و جواهر تصریح کرده اند که نذر روزه در خصوص سفر منعقد می شود, غنائم به طور بتی نمی گوید و الظاهر تعبیر می کند، البته صحت نذر روزه المقید بالسفر را عده ای گفته اند، گویندگان این تعبیر نادر نیست اما اینکه به سفر تنها یا جمع بین سفر و حضر تصریح کرده باشند، کم است و همین چند نفری است که عرض کردم، به عروه چند حاشیه مراجعه نکردم اما ظاهراً در شرح مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای حکیم نبود.

بحث دیگر این است که در اصل مسئله نذر در سفر، شهرت بسیار قوی به صحت چنین نذری قائم شده، البته قدر مسلم این است که سفراً و حضراً را نیت کرده باشد، مرحوم کلینی و مرحوم صدوق و مرحوم شیخ و دیگران صحت نذر در سفر را گفته اند، اما اینکه عده ای لا خلاف فیه یا مانند مرحوم علامه در منتهی لا اعلم فیه خلافاً گفته اند و بعضی از کتب دعوای اتفاق و اجماع کرده اند، اجماع ثابت نیست، به خاطر اینکه از قدماء صاحب کتاب فقه رضوی که از صوم در سفر چند استثنا ذکر می کند، نذر در سفر را استثنا نکرده که ظاهر در این است که نذر در سفر داخل تحت عام است و جایز نیست، و مرحوم ابی الصلاح حلبی که بسیاری مانند مرحوم ابن ادریس به او اهمیت می دهند و مهم نیز هست، می گوید نذری صحیح است که لولا النذر انسان بین اتیان و عدم اتیان مخیر باشد و در جائی که لولا النذر واجب یا حرام باشد، منعقد نمی شود و هیچ استثنائی نیز نکرده که نذر صوم در سفر جایز است و در بحث احرام قبل از میقات نیز استثنائی نکرده، و از متأخرین، مرحوم محقق کرکی که مقدم بر همه علمای درجه دو است، می گوید هنا شی ء و آن این است که نذر باید راجح باشد و اینجا مرجوح است، پیداست که ایشان نیز نمی خواهد صحت نذر روزه در سفر را بپذیرد، مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء نیز روزه های حرام را که ذکر می کند، می گوید و المنذور سفراً و حضراً، عده ای نیز مانند مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم صاحب مدارک و مرحوم فیض در مفاتیح و مرحوم صاحب حدائق و مرحوم آقا رضی شارح دروس در مسئله تردید کرده اند و می گویند احتیاط این است که چنین نذری نکند، در ریاض نیز توقفی کرده و می گوید احتیاط این است که ترک کند اما اگر نذر کرد، دیگر به آن عمل کند، ایشان به صحت نذر تمایل دارد، خلاصه، صحت نذر روزه در سفر از قبیل مقطوعات نیست.

ص: ۳۲۸

عمده بررسی روایت علی بن مهزیار است که آیا اشکال سندی یا اشکال دلالی و اضطراب در متن دارد یا خیر؟ یکی از وجوه اضطراب در این روایت نیز این است که چگونه با نیت، حرام حلال می شود، در جلسه گذشته تصوری ذکر شد که ممکن است کسی بگوید ادله اعتبار رجحان در متعلق نذر مانند مسائل ریاضی نیست تا قابل تخصیص نباشد، ثبوتاً صحت نذر بدون رجحان در متعلق اشکالی ندارد، دلیل اثباتی صحت چنین نذری نیز همین روایت است. ولی ممکن است گفته شود که دلیل اعتبار رجحان در متعلق نذر، عامی است که ابای از تخصیص دارد، ماهیت نذر این است که چیزی تملیک شارع می شود و مبغوض شارع قابل تملیک شارع نیست، بنابراین، باید اعتبار رجحان را حفظ کنیم و تخصیص نزنیم.

سؤال: اگر ما صوم در سفر را منهی عنه ذاتی بدانیم این اشکال وارد است ولی اگر گفتیم صوم در سفر امر کند و حرمت آن تشریعی است چنین اشکالی صحیح به نظر نمی آید.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : فعلی را که شارع نسبت به آن هیچ نظری ندارد و وجود و عدم آن برای او مساوی است نمی توان تملیک شارع کرد، چیزی را می توان تملیک کسی نمود که آن کس نسبت به آن چیز تمایلی داشته باشد.

آقایان دیگر که نمی خواستند ادله لزوم رجحان در متعلق نذر را تخصیص بزنند، گفته اند مانعی ندارد که رجحان با نذر بیاید، اگر از دلیل خاص کشف شد که با نذر رجحان در متعلق حاصل می شود، مانعی ندارد که آن را با لله علی تسلیم حق تعالی نمود. اینجا اشکال دور مطرح می شود که شرط از اجزاء علل است و باید در رتبه متقدم باشد، چگونه نذر می تواند رجحان را که شرط خود نذر است، ایجاد کند؟ جواب آن این است که اینجا خلطی واقع شده، رجحان شرط نذر نیست و شرط صحت نذر است، نذر با انشاء حاصل می شود و تحقق انشاء متوقف بر رجحان نیست، صحت نذر متوقف بر رجحان است، انشاء می شود و بعد در رتبه متأخر، به وسیله رجحان، حکم صحت بر این انشاء بار می شود، وجوب وفاء متوقف بر رجحان است و رجحان متوقف بر نفس الانشاء است، موقوف و موقوف علیه از هم جدا می شود، پس، از نظر عقلی مانعی در تحقق رجحان با نذر نیست.

و اگر استظهاراً گفته شود که ظهور ادله در اعتبار رجحان لولا النذر است، این معنائی اثباتی و استظهار عرفی است و غیر از جهت عقلی است، اگر این ظهور را بپذیریم، می توانیم به وسیله ادله دیگر از این ظهور رفع ید کنیم و حکم به صحت نذری که با خود نذر رجحان بیاید کنیم، مرحوم ابی الصلاح حلبی در صحت نذر شرط می داند که مکلّف لولا النذر در انجام متعلق مخیر باشد, لذا واجبات را نیز نمی توان نذر کرد، ایشان چنین استظهاری می کند.

اما گمان می کنم که ظهور ادله اعتبار رجحان در متعلق در این که باید متعلّق لولا النذر راجح باشد نیز درست نیست، اگر کسی نذر کند که سال دیگر به زید که الان فاسق است، خدمتی بکند و زید می داند که ناذر از فسق نفرت دارد و در صورتی این خدمت را به او خواهد کرد که دیگر فسق و فجور نکند و به سبب همین نذر از فسق دست برمی دارد، آیا ادله ای که می گوید رجحان در متعلق نذر معتبر است، ظهور دارد که در این مثال نذر صحیح نیست؟ گاهی جعل جوایز اینگونه است که اشخاص اصلاح می شوند و به پیشرفت و ترقی می رسند، عرف می فهمد که همین که با نذر رجحان بیاید سبب می شود که نذر صحیح گردد, و در آن اشکالی نباشد و اما اگر برعکس متعلق لولا النذر راجح باشد و بالنذر از رجحان بیفتد به نظر عرف نذر اشکال دارد، اگر کسی به وسیله نذر و جایزه ای که برای او مقرر می شود و تشویقی که به او می شود، به دلیل کم ظرفیتی یا استغناء، به طغیان و سرکشی دچار می شود و به قهقرا می رود و صفات نیکی را که دارا می باشد، از دست می دهد در نتیجه اگر عمل به نذر شود, در ظرف عمل به فاسقی خدمت شده, عرف می فهمد که این چنین نذری اشکال دارد، عرف متعارف می فهمد که معتبر این است که در ظرف عمل متعلق نذر راجح باشد. در اینجا به وسیله ادله خاصه فهمیده ایم که با نذر صفت رجحانی در متعلق ایجاد می شود، صفت رجحان غیر از وجوب وفا است، بدون در نظر گرفتن وجوب وفاء هم با نذر صفت رجحان در متعلّق حاصل می شود، در جائی مانند نذر به غیبت کردن که رجحان در متعلق حتی به وسیله نذر نیز حاصل نمی شود، نذر صحیح نمی باشد، اگر در مورد یکی از محرماتی که لولا النذر محرم است، روایتی وارد شد و نذر را جایز دانست، کشف می شود که انشاء نذر در اینجا مصلحت خاصه ای ایجاد می کند که حرمت را از بین می برد در نتیجه وجوب وفاء به نذر که مصلحت دیگری است، موضوع پیدا می کند, البته ایجاد مصلحت در متعلق نذر به وسیله خود نذر کاشف می خواهد, در ما نحن فیه همین روایت خاصه کاشف است, در اینجا تخصیصی به ادله اعتبار رجحان در متعلق نذر نخورده است.

خلاصه، بعضـی که چنین اشکالاتی در متن روایت علی بن مهزیار دیده اند و حل این اشکالات به نظر آنها مشکل آمده، گفته انـد که نذر روزه در سـفر را صـحیح نمی دانیم و روایت علی بن مهزیار را کنار می گذاریم، و وقتی این روایت کنار گذاشـته شد، ادله دیگری هست، روایت ابراهیم بن عبد الحمید می گوید اگر کسـی نذر کرد، سـفراً و حضـراً انجام دهد نذر او صحیح است، و روایت متعـدد دیگری هست که اگر کسـی نـذر روزه کرد، نبایـد در سـفر روزه بگیرد، این روایـات بالتبـاین متعارض است و ساقط می شود و به ادله عامه ای که در خصوص نذر روزه نیست، مراجعه می کنیم که می گوید روزه گرفتن در سـفر صحیـح نیست، کسانی که گفته انـد نـذر روزه در سـفر جایز نیست، روایت علی بن مهزیار را کنار گذاشـته اند و روایات باب نذر را متعارض دانسـته اند و به عموم حرمت صوم در سفر اخذ کرده اند، به خاطر اینکه مخصص که درباره نذر روزه در سفر وارد شده، مبتلا به معارض است و از اعتبار ساقط می شود و اخذ به عام می شود.

ولی حق این است که بایـد روایت علی بن مهزیـار را بپـذیریم، حتی ماننـد مرحوم صاحب معالم که معمولاً با مشـهور اختلاف نظر دارد و روایاتی که دیگران صـحیح می داننـد، ایشان صـحیح نمی دانـد، در منتقی که سه قسم عنوان دارد ؛ «صـحی» یعنی الصـحیح عنـدی و «صـحر» یعنی الصـحیح عند المشـهور و «ن» یعنی حسن، این روایت علی بن مهزیار را تحت عنوان «صـحی» آورده که به طریق اولی عند المشـهور نیز صـحیح است، شهرت بر صحت نذر در سفر نیز بسیار قوی است، مخالف همین چند نفری بود که ذکر کردم و عـده ای نیز مردد بودند، بقیه دیگر همه قائل به صـحت نذر در سـفر شده اند، به نظر مختار نیز، نذر صوم در سفر از حرمت و بطلان صوم در سفر مستثنی است.

ص: ۳۳۱

بحث دیگر، اینکه عرض می کردم مراد از «الاّ ان تکون نویت ذلک» در روایت علی بن مهزیار اعم از نیت اجمالی و ارتکازی و تفصیلی است، ولی هنوز مطمئن نشده ام که مراد چیست اما به دلیل اینکه همه کسانی که مسئله را عنوان کرده اند، صحت روزه را در خصوص نیت تفصیلی قائل هستند و نیت ارتکازی را برای صحت کافی نمی دانند، لذا می شود این احتمال را ترجیح دهیم که در این موارد مراد از نیت در روایت نیت تفصیلی است و در مورد شخص متوجه است که می داند یا احتمال می دهد مسافرتی نیز پیش می آید لذا نیت می کند که در سفر هم روزه را بگیرد, می شود روایت را با توجه به فهم مشهور به این معنا دانست.

سؤال: برخی از علماء قید می کنند که باید انشاء نذر روزه در حضر باشد و نذر در سفر کفایت نمی کند.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ: بین این که نذر در سفر باشد یا در حضر فرقی وجود ندارد در شرح لمعه عین همین مسأله را عنوان کرده و می گوید ولو در سفر نذر کرده باشد کفایت می کند, اخیراً شنیده ام که برخی قید کرده اند که باید در حضر نذر کرده باشد, ولی وجهی برای چنین قیدی نیست و فقهای سابق هم این قید را در اینجا نیاورده اند, لذا وجهی ندارد که در این موضوع تردید کنیم.

بحث دیگر، اینکه عرض شد میزان عبارت از نذر روزه سفراً و حضراً است، معمول فقهائی که قائل به صحت نذر هستند، بین این دو صورت فرق می گذارند که تفصیلاً متوجه سفر باشد یا توجه تفصیلی پیدا نکرده اما گفته فلان روز معین را روزه می گیرم و در آن روز به سفر رفته، گفته اند در دومی صحیح نیست و در اولی صحیح است، مرحوم سید مرتضی و منسوب به مرحوم شیخ مفید و مرحوم سلار گفته اند در هر دو صورت نذر صحیح است، این را من نیز احتمال می دادم، اما شهرت بسیار قوی این است که باید تفصیلاً متوجه سفر باشد و ارتکاز کافی نیست، فقط دو، سه نفر مخالفت کرده اند و گفته اند نیت ارتکازی سفر نیز کافی است که آن نادر است، و دلیل برای کفایت نیت ارتکازی روایت ابراهیم بن عبد الحمید است که اطلاق آن صورتی را که تفصیلاً متوجه سفر نیست، شامل است، می گوید «یصومه فی السفر و الحضر»، نمی گوید که اگر هنگام نذر کردن متوجه سفر بوده، به اطلاق این روایت تمسک کرده اند، اینکه گفته اند در جمع بین ادله این اطلاق را تقیید می کنیم، بحث دیگری است، اینجا در دروس می گوید که به این مضمون دو روایت هست، اما فقط همین روایت ابراهیم بن عبد الحمید را نقل کرده اند و روایت دیگری نیست، البته در دست شهید اول کتاب هائی بوده که به دست ما نرسیده، حالا آیا آن روایت دوم در کتاب هائی بوده که در حمله تیمور بعد از شهادت شهید اول از بین رفته است یا روایت دیگری در کار نیست؟

ص: ۳۳۲

مطلبی که جای ملاحظه است، نذر صوم نافله در سفر است، در مورد صوم واجب بعضی استثناءات دیگری گفته اند که آنها هیچ دلیل معتنا بهی ندارد. درباره اصل صحت صوم نافله در سفر سه قول هست؛ صحیح بدون کراهت، صحیح با کراهت، باطل یا حرام، این اختلاف هست، این مسأله را باید بحث کنیم و بعد این مطلب را که بسیاری قائل شده اند که صوم نافله در سفر مکروه است و اقل ثواباً قائل شده اند، باید بحث کنیم که چگونه می توان تصور کرد که فعلی از یک طرف مکروه و از طرف دیگر صحیح و دارای ثواب باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۶ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مستثنیات صوم در سفر، بحث صوم نافله در سفر را مورد بررسی قرار می دهند.

مسئله صوم نافله در سفر از قدیم مورد اختلاف بوده، عده ای از قدماء گفته اند جایز نیست و از متأخرین نیز عده ای صریحاً عدم جواز را گفته اند یا به آن متمایل شده اند اما اکثریت کراهت تعبیر کرده اند و بعضی به کراهت در مقابل تحریم تصریح کرده اند و از بعضی از قائلین به کراهت استفاده می شود که صحیح و اقل ثواباً است و از بعضی از آنها بطلان استفاده می شود و بعضی به جواز بدون کراهت قائل شده اند. در ذهنم این مطلب هست که قائلین به کراهت دو دسته هستند ؛ بعضی بین روایات تحریم و جواز جمع دلالی کرده اند و بعضی دیگر جمع دلالی نکرده اند و گفته اند روایات ناهی و مجوز متعارض است و بنابر نظر مرحوم آخوند که اینها نیز قائل بوده اند، بعد از تعارض بین روایات ناهیه و مجوزه بهتر این است که به روایات ناهیه اخذ شود، به خاطر اینکه بر روایات مجوزه مزیت دارد، در تعارض بین خبرین ملزم به اخذ به ذو المزیه نیستیم، این مزایا به نحو استحباب در نظر شرع ملحوظ شده، این دسته از فقهائی که قائل به کراهت هستند، گفته اند که اخذ به روایات مجوزه کار خوبی نیست و بهتر است در تعارض به روایات ذو المزیه اخذ شود اما در اخذ به روایات مجوزه محذوری وجود ندارد، این مطلب از کلمات برخی از قدماء مانند مرحوم شیخ مفید و مرحوم شیخ طوسی استفاده می شود.

ص: ۳۳۳

روایات معتبر ناهیه بسیار زیاد است که یا به نافله تصریح کرده یا بالعموم شامل نافله نیز هست و به نقل و بررسی آنها نیازی نیست.

برای جواز، مرحوم شیخ به دو روایت که احتمالاً یک روایت مرسل و ضعیف السند فی غایت الضعف است، استناد می کند و از قبیل روایات جواز قرار می دهد و می گوید در اخذ به این روایات مشکلی نیست، بسیاری به این روایت استدلال کرده اند، جواهر نیز این روایت را ذکر کرده و بسیاری به این روایت اقتصار کرده اند، با اینکه روایت صحیح السند بسیار معتبر سلیمان بن جعفر جعفری ثقه ثقه هست که ظهور ابتدائی در جواز دارد، و با اینکه این روایت در حدائق و وسائل در باب خودش آمده

اما بسیاری مانند جواهر آن را ذکر نکرده اند. روایت دیگری با سند معتبر هست که صاحب حدائق به آن بر جواز صوم نافله در سفر استناد کرده, ولی در دلالت آن بحث است, من معنای دیگری برای روایت به نظرم آمده بود که بعد دیدم مرحوم صاحب جواهر آن را اختیار کرده ولی بعد که به حدائق مراجعه کردم به نظرم آمد معنای صاحب حدائق هم محتمل است هر چند ترجیح با معنای صاحب جواهر است, به هر حال دلالت روایت بر جواز صوم نافله در سفر روشن نیست.

روایتی که مورد بحث علمین واقع شده، روایت زراره است که با اختلاف مختصر تعبیرات سه جور نقل شده، به حسب نقلی این روایت از حضرت صادق علیه السلام و به حسب نقلی دیگر از حضرت باقر علیه السلام است و مظنون این است که از حضرت باقر علیه السلام است، روایت این است : «محمد بن یحیی» العطار «عن أحمد بن محمد» بن عیسی «عن ابن فضال» که حسن بن علی بن فضال است «عن ابن بکیر» که عبد الله بن بکیر است «عن زراره»، سند نقل دیگر نیز به استثنای اول آن عین این سند است، این سند از محمد بن یحیی شروع می شود و بعد احمد بن محمد است، در اول سند در نقل دیگر سعد بن عبد الله است، از این جهت دو سند تفاوت دارد، سعد بن عبدالله هم از ابی جعفر نقل می کند در روایت سعد بن عبد الله مراد از ابی جعفر همان احمد بن محمد بن عیسی است، منتها در نقلی که محمد بن یحیی در سند قرار گرفته، روایت از حضرت صادق علیه السلام است، و در نقلی که سعد بن عبد الله در سند قرار گرفته، روایت از حضرت باقر علیه السلام است (: عن أبی جعفر علیه السلام)، به نظر می رسد که نقل از ابی جعفر علیه السلام صحیح تر است، به خاطر اینکه در طریق دیگری که به کلی از این جدا است، همین روایت از ابی جعفر علیه السلام نقل شده و پیداست که جریان در روایت یکی است، این مطلب را هم به عنوان تأیید ذکر می کنم که زراره خودش در زمان حضرت باقر علیه السلام شخصیتی بوده و مناسب است که سفر او به همراه مادرش مربوط به همان زمان ها باشد و مربوط به دوره های بعدی نباشد «قال ان امی قد کانت جعلت علی نفسها لله علیها نذراً ان کان الله رد علیها بعض ولدها من شی ء کانت تخاف علیه فیه أن تصوم ذلک الیوم الذی یقدم فیه ما بقیت، فخرجت معنا مسافره الی مکه فاشکل علینا لم ندر أ تصوم أم تفطر، فسألت أبا عبد الله علیه السلام عن ذلک و أخبرته بما جعلت علی نفسها، فقال لا تصوم فی السفر قد وضع الله عنها حقه و تصوم هی ما جعلت علی نفسها، قال قلت ما تری اذا هی قدمت و ترکت ذلک، فقال انی أخاف أن تری فی الذی نذرت ما تکره». زراره بعد سؤال می کند وقتی که به وطن خود برگشت، آن مقدار روزه هائی که ترک کرده، دوباره بگیرد؟ حضرت می فرمایند ترک نکند، می ترسم که اگر ترک کند، همان خطری که برای پسر خود می ترسید، متوجه او شود، برای نجات از آن خطر این کار را نکند، کأنه ارشاد به این است که قضاء آنها را بجا آورد، بهتر است، بعید نیست که مراد از ذیل روایت این معنا باشد، به خاطر اینکه در نقلی کلمه تقضیه دارد، مراد از ما ترکت، ایامی است که در اثر سفر ترک شده، حالا بخواهد قضا کند، و احتمال دیگر نیز این است که در بسیاری از نذرها انسان چیزی مانند نماز شب را علی الدوام نذر می کند و بعد عمداً یا غیر عمد مقداری از آن ترک می شود، سؤال می شود که آیا این نذر ارتباطی است و دیگر احتیاج ندارد که به بقیه آن عمل کند یا انحلالی است که اگر مقداری از آن لمانع انجام نشد، بقیه باید انجام شود، ممکن است در این روایت نیز نذر در فرض سؤال به نحو ارتباطی باشد و فقط یک امتثال داشته باشد که به وسیله سفر به هم خورده، در این صورت ممکن است پاسخ حضرت ناظر به این معنا باشد که هر چند نذر ارتباطی است ولی چون همان خطری که به خاطر آن نذر کرده هنوز وجود دارد, قضای روزه را بجا آورد و ممکن است پاسخ حضرت این باشد که نذر ارتباطی نیست و استقلالی است.

روایـت دیگر، «علی» بن ابراهیم بن هـاشم «عن أبیه عن ابن محبـوب» که حسن بن محبـوب است «عن علی بن رئـاب عن زراره قال ان امی کانت جعلت علیها نذراً نذرت لله عز و جل فی بعض ولدها فی شـی ء کانت تخاف علیه أن تصوم ذلک الیوم الذی تقـدّم فیه علیهـا مـا بقیت، فخرجت معنا الی مکه فاشـکل علیها صـیامها فی السـفر فلم تـدر تصوم أو تفطر، فسألت أبا جعفر علیه السلام عن ذلک فقال لا تصوم فی السفر، ان الله عز و جل قد وضع عنها حقه فی السفر و تصوم هی ما جعلت علی نفسها، فقلت له فماذا اذا قـدمت ان ترکت ذلک، قال لا» در برگشت, انجام روزه را ترک نکنـد، «انی أخاف أن تری فی ولـدها الذی نذرت فیه، بعض ما تکره». مختصر اختلافاتی بین دو نقل وجود دارد، مثلاً در یکی «لم تدر» و در دیگری «لم ندر» هست.

نقل دیگری که سعد بن عبد الله در طریق آن واقع شده، «قال قلت لابی جعفر علیه السلام ان امی کانت جعلت علیها نذراً ان رد الله علیها بعض ولـدها فی شـی ء کانت تخاف علیه أن تصوم ذلک الیوم الـذی یقدم فیه ما بقیت، فخرجت معنا مسافره الی مکه فاشـکل علینـا لمکـان النـذر لم نـدر أ تصوم أو تفطر، فقـال علیه السـلام لا ـ تصوم، وضع الله عز و جـل عنها حقه و تصوم هی ما جعلت علی نفسـها، قلت فما تری اذا هی رجعت الی المنزل أ تقضیه»، اینجا کلمه تقضیه دارد، این عبارت قابل وجهین است که به معنـای قضـاء کردن یـا اتیان بقیه نـذر باشـد، «قال لا، قلت أ فتترک ذلک قال لا لانی أخاف أن تری فی الـذی نـذرت فیه ما تکره». اینجا مرحوم صاحب حـدائق می گوید که حضـرت می فرمایند که مادر تو برای حق تعالی نذر کرده و ملک حق تعالی قرار داده که در آن روز روزه بگیرد، حق تعـالی الا ـن حق خود را مالک شـده و حق خود را برداشـته، اما اگر بـدون اینکه حق الهی باشـد، خودت ملتزم شـده ای و تصـمیم گرفته ای روزه بگیری، مشـکلی ندارد, نگو که در سـفر جایز نیست، اگر روزه به وجوب اولی یا ثانوی واجب شده، بجا آوردن آن در سـفر جایز نیست، اما اگر وجوبی نباشد و لله علی نگفته باشد و فقط ملتزم شـده باشـد که این کار را انجام دهـد، مشـکلی نـدارد، روزه مسـتحبی است و می توانـد در سـفر انجام دهد، مشـروعیت روزه مسـتحبی در سـفر برداشته نشده است. اما معنای دیگری اینجا هست که مرحوم صاحب جواهر آن را بتی گفته است، و آن این است که این تعبیر در این روایت در پی همان سؤالی است که سائل پرسـیده، مراد از هر دو «جعلت علی نفسـها» در کلام سائل و کلام امام علیه السـلام یکی است منتها در اولی تعبیر «لله علیها» دارد و در دومی ندارد و به همان اولی اکتفا شده، در بسیاری از تعبیرات اینگـونه است که اول لفظ نـذر نیست و بعـد ذکر می شود، به یکی از دو تعـبیر از دیگری اکتفـا می شود، مراد از «جعلت علی نفسـها» در صـدر، نـذر است، در ذیل نیز مراد همین نذر است، حضـرت می فرمایند اگر حق تعالی مانند روزه ماه مبارک رمضان را که مستقیماً واجب کرده، برداشته، چیزی که خودت بر خودت واجب کرده ای، می خواهی انجام دهی؟ این وجـوب به طریق اولی برداشـته شـده است، مراد از این «تصوم» اسـتفهام انکـاری است که در جـائی که حق تعـالی حق خود را برداشـته، چگونه مادر تو می خواهد روزه ای را بگیرد که بر خود واجب کرده است؟ این عبارت استفهام انکاری است و دنبال همان حرف قبلی است، بنابراین، به روزه نافله مرتبط نمی شود و پاسخ همان صورت نذری است که سؤال کرده و می خواهند بفرماینـد که نـذر روزه در سـفر صـحیح نیست، با این معنا روایتماننـد روایاتی است که می گوید انجام روزه منذور در سـفر جایز نیست و نمی خواهد بگوید روزه نافله در سفر جایز است.

«سلیمان الجعفری قال سمعت أبا الحسن علیه السلام یقول کان أبی علیه السلام یصوم یوم عرفه فی الیوم الحار فی الموقف» سیره حضرت این بوده، «و یأمر بظل مرتفع فیضرب له...». مکی نیز به عرفات برود، مسافر است، به خاطر اینکه دوباره به مکه برمی گردد، رفت و برگشت او هشت فرسخ می شده، حضرت با اینکه در عرفات مسافر بوده اند، به روزه روز عرفه ملتزم بوده اند، بعضی که در مورد روزه نافله در سفر قائل به جواز بدون کراهت هستند، این روایت صحیح السند نیز همین را می گوید.

«مرسله اسماعیل بن سهل عن رجل عن أبی عبد الله علیه السلام قال خرج أبو عبد الله علیه السلام من المدینه فی أیام بقین من شهر شعبان فکان یصوم ثم دخل علیه شهر رمضان و هو فی السفر فأفطر فقیل له تصوم شعبان و تفطر شهر رمضان؟ قال نعم شعبان الی ان شئت صمت و ان شئت لا و شهر رمضان عزم من الله عز و جل علی الافطار». روایتی دیگر با روات دیگری نیز به همین مضمون است که در آخر آن نیز «عن رجل» ذکر شده است، و بعید نیست که مراد از «عن رجل» در کلام هر دو راوی یک نفر باشد.

اما این روایت و روایت سلیمان بن جعفر جعفری قابل جواب است، و آن این است که این روایات قضیه فی واقعه است، بعد از اینکه نذر روزه در سفر را تصحیح کردیم و گفتیم می تواند روزه مستحبی را با نذر بگیرد، ممکن است حضرت نذر داشته اند. ممکن است کسی تخیل کند که در روایات از نذر نهی شده و حضرت چرا نذر کنند و عمل مکروهی را هر ساله انجام دهند؟ شبیه این اشکال در روایات دیگر مطرح است که از آنها استفاده می شود ائمه علیهم السلام نذر می کردند, حل این اشکال این است که در روایات در مورد کراهت نذر تعلیل آورده شده که شما شرایط آتیه را نمی دانی, چه بسا نذری بکنی و بعد از این نذر خود پشیمان شوی و در عمل به آن به مشکل بیفتی, مانند نذر مادر زراره که به جهت مسافرت به مکه در عمل به نذر به مشکل افتاده بوده, ولی ائمه معصومین علیهم السلام چون از آینده خبر دارند و می دانند که در آینده از نذر خود پشیمان نمی شوند و در عمل آن به مشکلی نمی افتند نذر کراهت ندارد, وقتی نذر مکروه نبود و مفروض این است که با نذر روزه در سفر تصحیح می شود چرا حضرت مقدمات این امر مستحبی را که نذر است فراهم نکند.

ص: ۳۳۶

به هر حال این دو روایت قضیه فی واقعه است و نمی توانیم آنها را با روایات صحیح و معتبر ناهیه از صوم نافله در سفر معارض بدانیم.

سؤال: احتمال این که صوم حضرات معصومین علیهم السلام در سفر به جهت نذر بوده در مرسله اسماعیل بن سهل صحیح است, ولی در روایت سلیمان جعفری این احتمال جا ندارد چون اگر امام جواد علیه السلام با نذر روزه می گرفت امام هادی علیه السلام که فعل حضرت را نقل کرده اند آن را نقل می کردند ولی در مرسله اسماعیل بن سهل چون راوی غیر معصوم است ممکن است اصلاً متوجه نذر امام صادق علیه السلام نشده باشد.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : در این روایت امام علیه السلام در مقام بیان حکم صوم نافله در سفر نیست تا لازم باشد آنچه سبب تصحیح صوم نافله در سفر است ذکر کند بلکه روایت وارد مورد حکم دیگری است, لذا نیازی نیست که نذر امام جواد علیه السلام حتماً ذکر شود.

نتیجه بحث عدم مشروعیت صوم نافله در سفر است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۷ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مستثنیات صوم در سفر، جواز یا عدم جواز صوم نافله در سفر را مورد بررسی قرار می دهند.

بحث درباره جواز یا عدم جواز صوم نافله در سفر بود که از بعضی از روایات جواز و از بعضی دیگر تحریم استفاده می شود و مشهور بین فقهاء کراهت است، و عرض کردم که جمع بین ادله تحریم را اقتضا می کند که قدماء نیز به آن قائل شده اند.

ص: ۳۳۷

منتها قائلین به تحریم یا کراهت دو شکل مطلب دارند ؛ یکی این است که مقتضای جمع بین ادله حمل به کراهت یا حرمت است، و عرض کردم که جمع بین ادله مقتضی حرمت روزه نافله در سفر است، و بعضی از ادله را که ظاهر در این بود که امام علیه السلام در سفر روزه مستحبی می گرفته اند و فعل امام علیه السلام با کراهت نیز سازگار نیست، اینگونه تفسیر کردیم که موردی که امام علیه السلام روزه مستحبی می گرفته اند، با تحریمی که ما به آن قائل هستیم منافات ندارد، به خاطر اینکه ممکن است امام نذر داشته اند و استثناءاً نذر صوم در سفر به قصد صوم در سفر صحیح است، و روایت مرسله که می گوید امام علیه السلام در ماه شعبان المعظم روزه می گرفتند و راوی سؤال می کند که واجب را افطار کردید و مستحب را روزه گرفتید و امام علیه السلام پاسخ می دهند که در ماه مبارک رمضان وظیفه این است که افطار کنیم و در غیر این ماه در روزه گرفتن و نگرفتن مخیر هستیم، معنای این تعبیر این است که بین گرفتن و نگرفتن روزه صحیح مستحبی مخیر هستیم، و در جای

دیگر بیان شـده که روزه صـحیح مسـتحبی در سـفر به وسـیله نذر حاصل می شود که قهراً مراد از تخییر در این روایت این می شود که مخیر هستیم که نـذر کنیم و روزه بگیریم یا نـذر نکنیم و روزه نگیریـم اما روزه ماه مبارک رمضان در سـفر با نـذر نیز صحیح نیست، بعد دیدم که مرحوم محقق اردبیلی نیز همین مطلب را دارد و می گوید شاید حضـرت نذر داشـته اند. و روایت سلیمـان جعفری که ابی جعفر علیه السـلام می فرماینـد پـدرم در عرفـات از شـدت گرمـا عرق می ریخت و در عین حال روزه بودند، قضـیه فی واقعه است، نذر روزه در سـفر برای رفع اشـکال روزه در سفر عمل مستحبی است و این نذر نسبت به دیگران اسـتحباب نـدارد، به خاطر اینکه در روایات تعلیلی هست که شـما از آتیه خبر ندارید و ممکن است نذر کنید و در عمل به آن در آینده به مشکل مبتلا شوید، اما برای امام علیه السلام که آگاه به آینده هستند، چنین مشکلاتی در عمل به نذر وجود ندارد لـذا نـذر صوم برای معصوم علیه السـلام مکروه نیست و چون امام می خواسـته انـد عمل به مسـتحب کنند, قهراً با نذر موضوع روزه مسـتحبی را ایجـاد کرده و روزه را انجـام می داده انـد, و علاوه، روزه عرفه اگر موجب ضـعف و از بین رفتن حال دعا و محروم شدن از دعا شود، مرجوح است و این مشکل در مورد امام علیه السلام وجود ندارد، خلاصه بین روایات در مورد صوم نافله در سـفر این جمع دلالی وجود دارد و نمی توانیم قائل به کراهت صوم نافله در سـفر شویم که لازمه آن این است که امام علیه السلام عمل مکروهی انجام می دادند.

شکل دوم این است که صحبت کراهت که در کلمات قدماء هست، از باب جمع دلالی بین روایات نیست، بلکه گفته اند که روایات متعارض است، در تعارض بین روایات، در مقبوله عمر بن حنظله و بعضی روایات دیگر مرجحاتی برای اخذ به احد المتعارضین ذکر شده و مورد بحث قرار گرفته که آیا لازم است بر طبق مرجحات عمل شود و ذو المزیه مقدم شود یا بهتر این است که بر طبق آنها عمل شود در هر حال اگر به ذوالمزیه اخذ کنیم و غیر ذوالمزیه را طرح کنیم, حکم مذکور در دلیل ذوالمزیه تعین پیدا می کند, در جمع دلالی تعینی در کار نیست اما در عمل به مرجحات بعد از عمل حکم ذوالمزیه تعین پیدا می کند و کسی که می خواهد فتوا دهد، حتماً باید مطابق ذو المرجح فتوا دهد و اگر مقلد مخیر بین تقلید دو مجتهد باشد و به فتوای یکی از آنها اخذ کرد، حتماً باید مطابق آن عمل کند و در مقام عمل تخییر نیست، مشهور قائل شده اند که عمل بر طبق مرجحات و مقدم کردن ذو المزیه الزامی است اما مرحوم آخوند الزامی نمی دانند و استحبابی می دانند و مرحوم کلینی را به عنوان موافق با خود ذکر می کند که می فرمایند در موارد نادری می توانیم خبری را بر خبری ترجیح دهیم و چیزی اوسع از این نیست که تخییر قائل شویم و به دستور امام علیه السلام که می فرمایند «بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک» عمل کنیم و مخیر در اخذ باشیم، البته مرحوم آخوند کلام مرحوم کلینی را برای مستحب بودن اخذ به ذو المزیه شاهد نیاورده و برای اصل اینکه اخذ به ذوالمزیه الزامی نیست، شاهد آورده، مرحوم کلینی تعبیر استحباب اخذ به ذوالمزیه را ندارد، ولی در دو کتاب مرحوم شیخ مفید و مرحوم شیخ طوسی دیدم که در بعضی از موارد مطابق نظر مرحوم آخوند که ایشان علاوه بر الزامی نبودن اخذ به ذوالمزیه قائل به استحباب اخذ به ذوالمزیه نیز هست، تقدیم ذو المزیه را به نحو استحباب گفته اند. مرحوم شیخ مفید می فرماید: «و لا یجوز لاحد أن یصوم فی السفر تطوعاً و لا فرضاً الا صوم ثلاثه أیام لدم المتعه من جمله العشره أیام و من کانت علیه کفاره یخرج عنها بالصیام»، روایتی برای صحت صوم کفاره در سفر وجود ندارد و وجهی ذکر نشده، اگر وجهی داشته باشد، ممکن است این باشد که مرحوم شیخ مفید می فرماید کفاره الزامی است و معمولاً ـ قصد اقامه ده روز برای اشخاص میسور نیست، به این جهت صوم کفاره نیز در سفر جایز است، «و صوم النذر اذا نواه فی الحضر و السفر معاً و علقه بوقت من الاوقات و صوم ثلاثه أیام للحاجه ؛ أربعاء و خمیس و جمعه متوالیات عند قبر النبی صلی الله علیه و آله أو فی مشهد من مشاهد الائمه علیهم السلام»، ایشان فرمود که صوم در سفر تطوعاً و فریضه لا یجوز، بعد تعبیر می کند «و قد روی حدیث فی جواز التطوع فی السفر بالصیام و جائت أخبار بکراهیه ذلک» یعنی ممنوعیت «و أنه لیس من البر الصوم فی السفر»، بعد می فرماید: «و هی» یعنی روایاتی که صوم نافله را در سفر مکروه به معنای ممنوع دانسته «اکثر و علیها العمل عند فقهاء العصابه» این روایات شهرت روائی و شهرت عملی دارد، شهرت که یکی از مرجحات است، برای روایات ناهیه هست، «فمن أخذ بالحدیث» حدیث جواز تطوع در سفر، «لم یأثم اذا کان أخذه من جهه الاتباع» که اشاره به حدیثی است که می فرمایند اگر اتباعاً للسنه اخذ کردید، مانعی نیست، «و من عمل علی اکثر الروایات و اعتمد علی المشهور منها فی اجتناب الصیام فی السفر علی کل وجه» چه روزه واجب و چه روزه مستحب «سوی ما عددناه کان أولی بالحق و الله الموفق بالصواب». ظاهر کلام شیخ مفید این است که تعبیر «من جهه الاتباع» اشاره به حدیث «بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک» است، اقلاً مشعر به این مطلب هست، و احتمال دیگری هست که سخن مرحوم شیخ به آن ناظر است، از کلام ایشان استفاده می شود که اگر محتمل باشد که چیزی سنت است و اشکال از ناحیه تشریع نباشد، تسامح در ادله سنن اقتضا می کند که بتوان رجاء به آن روایت اخذ کرد گرچه در طرف دیگر روایت معتبر قائم شده اما اخذ به این روایت هم از باب تسامح و به احتمال این که شاید صادر شده باشد جایز است اما بهتر این است که این کار را نکند و طرف دیگر را اخذ کند، مرحوم شیخ طوسی در تهذیب و استبصار می فرماید که روایت مجوز مرسله است و روایات ناهیه صحیحه است و روایت مرسله ذاتاً حجیتی ندارد، اما به دلیل اینکه حکم

در اینجا استحبابی است، از باب تسامح در ادله سنن حجیتی پیدا کرده, می توان به روایت مرسله عمل کرد.

ص: ۳۳۹

به هر حال مرحوم شیخ طوسی تصریح کرده که مراد از کراهت که تعبیر می کند کراهت در اخذ است و دیگران که کلام آنها مطابق کلام مرحوم شیخ است ممکن است به کراهت در اخذ قائل باشند.

علی ای تقدیر، قدماء جمع دلالی بین روایات صوم نافله در سفر نکرده اند، جمع دلالی از متأخرین مانند شهید ثانی است که اقل ثواباً قائل شده اند و به دلیل همین اقل ثواباً بودن صوم نافله در سفر امام علیه السلام نیز انجام داده اند.

اگر اینگونه جمع دلالی قائل شویم که صوم نافله در سفر اقل ثواباً است و در نتیجه خوبی آن محفوظ است، دیگر در تصحیح نذر مشکلی وجود ندارد، صحت نذر عمل با ثواب به وسیله قواعد عامه ثابت است و احتیاجی به آن تکلفات ندارد، تکلفات در جائی است که برای صوم نافله در سفر ثوابی قائل نشویم و بلکه عدم انجام را بهتر بدانیم، بنابر تحریم یا مکروهی که انجام آن ثواب ندارد، مشکله تحلیل روزه در سفر با نذر وجود دارد و باید آن را حل کنیم، با این تعبیری که بسیاری از آقایان گفته اند، در مسئله نذر مشکلی وجود ندارد.

حالا مسئله اقل ثواباً را بررسی کنیم، در کفایه فرمایشی دارد و مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده نیز به آن اشاره ای دارد، ایشان می فرماید کراهتی با عبادیت و قصد تقرب منافات دارد که مفسده ای در متعلق باشد، در بعضی مواردی که نهی در عبادات شده، نهی از اصل عمل نیست، شارع اصل عمل را در مقابل عدم مطلق می خواهد که انجام شود اما در ترجیح عمل بر بعضی از مصادیق می فرماید که انجام نشود، نماز در حمام در مقابل اصل ترک صلات مطلوب شارع است و به آن نمره نیز می دهد، منتها نمره متوسط عملی که پانزده است، گاهی انسان به گونه ای پاسخ می دهد که نمره از متعارف کمتر می شود و تا ده می رسد و گاهی از پانزده بیشتر می شود که آن نیز دارای مراتبی است، اینها همه نمره آوردن است و کمتر از ده نمره نیاوردن است، نماز در حمام و منزل و مسجد دارای نمرات قبولی با اختلاف درجه است، نماز در جای غصبی نمره قبولی ندارد، این نسبت به این امور که مندوحه دارد و شق دیگری تصویر می شود، درست است.

ص: ۳۴۰

اما درباره صوم یوم عاشورا چه بگوئیم و چگونه عبادیت آن را بیان کنیم؟ مرحوم آخوند می فرماید اینجا صوم مفسده ندارد و مصلحت دارد، اما به دلیل اینکه روزه نگرفتن، اظهار ولایت به اهل بیت علیهم السلام است، ثواب آن بیش از ثواب روزه گرفتن است.

ولی از قدیم در ذهنم به این تصویر مرحوم آخوند اشکال می آمد، ممکن است با عملی که با انجام آن مولی ناراحت می شود، قرب به مولی حاصل شود و قصد قربت متمشی شود و ممکن است با عملی که به وسیله آن نفعی به مولی می رسد، قرب به مولی حاصل نشود و قصد قربت متمشی نشود، در مواردی که بالضروره ضرری متوجه مولی می شود و قابل اجتناب نیست، عبد ضرر کمتری به مولی می زند تا ضرر بیشتر به او متوجه نشود و دفع افسد به فاسد می کند و پای مولی را قطع می کند که مولی کشته نشود، این موجب قرب به مولی می شود، و در مواردی که بالضروره نفعی متوجه مولی می شود و قابل اجتناب نیست، عبد نفع کمتری به مولی می رساند و مانع رسیدن نفع بیشتر به او می شود، این اقدام عبد موجب قرب به مولی نیست. حالا در روز عاشورا یا شخص صائم هست یا نیست، مرحوم آخوند فرض می کند که هر دو ثواب و مصلحت دارد، در نتیجه اصل ثواب ضروری الثبوت است چون بالاخره با توجه به امتناع ارتفاع نقیضین بدون اختیار ما جامع بین فعل و ترک تحقق می یابد, ما نمی توانیم شق ثالثی ایجاد کنیم تا تحقق جامع به اختیار ما مستند گردد. آنچه ما با اختیار انجام می دهیم اختیار صوم است که نتیجه آن این است که مصلحت کمتر نصیب مولی می شود, لذا در اینجا با صوم قرب به مولی حاصل نمی شود, پس این تصویر برای تصحیح عبادیت صوم عاشورا صحیح نیست.

بله، چیزی ممکن است تصور شود که سابقاً تصور می کردم و بعد از آن برگشتم، و آن این است که اگر ترک صوم نیز عبادی باشد و توصلی نباشد، یعنی قصد قربت در مصلحت دخالت داشته باشد، اینجا شق ثالث پیدا می شود، یا شخص صائم است که صوم عبادی است، یا قربتاً الی الله تارک صوم است که ترک صوم عبادی است، یا بدون قصد قربت تارک صوم است که ترک صوم غیر عبادی است، در دو قسم مصلحت هست و در قسم ثالث مصلحت نیست، اینجا مصلحت ضروری الثبوت و انتخاب اقل نشد. در ذهنم هست که مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی نیز همان اشکال اولی که عرض کردم دارد و می گوید در امور ضروری الثبوت و در جایی که فعل و ترک نقیضین هستند قصد قربت با فعل یا ترک متمشی نیست.

ولی این حرف نیز درست نیست، به خاطر اینکه باید با قطع نظر از قصد قربت ضرورتی نباشد و اختیاری باشد تا شخص غیر ضروری را انتخاب کند و موجب قرب شود، اما اگر بالضروره یکی از اینها است، قصد ممکن نیست، برای اشغال حیز و بودن در مکان که ضروری الثبوت است، نمی توان قصد کرد، باید اینگونه قصد شود که برای رضای حق تعالی وارد مسجد می شوم، باید چیزی منهای قصد قربت اختیاری باشد تا بتوان آن را انجام داد، اما خود قصد نمی تواند شق ثالث ایجاد کند، اگر قصد بخواهد متمشی شود، باید قبلاً ضرورتی نباشد.

بنابراین، اینکه آقایان گفته اند فعل روزه و ترک آن هر دو ذی صلاح است و مرحوم اردبیلی نیز در مجمع الفائده در یک سطر به آن اشاره کرده، درست نیست و راه حل عبادیت عبادات مکروهه در جایی که مندوحه و شق ثالث وجود ندارد مطلب دیگری است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۰ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مستثنیات صوم در سفر، بحث جواز یا عدم جواز صوم نافله در سفر را پی می گیرند.

عرض شد که مرحوم آخوند کراهت در عبادات را اینگونه تصویر کرده که فعل و ترک شی ء مصلحت دارد و مصلحت ترک بیش از مصلحت فعل است و اگر فعل که مصلحت کمتر دارد، انجام شود، صوم صحیح است. و عرض کردم که شیئی که ضروری الثبوت باشد، قصد قربت در انجام طرف با مصلحت بیشتر متمشی می شود اما در انجام طرف با مصلحت کمتر متمشی نمی شود.

و بعد تصویر دیگری برای حل مشکل صحت عمل عرض شد که ممکن است شق ثالثی تصور کنیم و بگوئیم فعل و ترک صوم عبادی ذی صلاح است و آن که فعل و ترک آن لا ـ للعباده است، ذی صلاح نیست، قهراً اگر کسی یکی از این دو را انتخاب کرد صحیح است و بیش و کم ثواب دارد و در مقابل این است که هیچکدام از این دو را انتخاب نکند.

و عرض شد که این تصویر که در آن با قصد قربت فعل و ترک را از نقیضین خارج کرده به ضدین لهما ثالث بدل نموده نیز مشکل صحت عمل را حل نمی کند، به خاطر اینکه باید دو شق مصلحت دار با قطع نظر از قصد قربت شق ثالثی داشته باشد تا در انتخاب یکی از دو شق ضرورتی نباشد و بتوان شق ثالث را انتخاب کرد و با انتخاب یکی از آن دو شق ثواب باشد و قصد قربت متمشی شود، قبل از قصد قربت باید ضرورتی نباشد تا به وسیله قصد قربت تقرب حاصل شود، با آمدن شق ثالث به وسیله قصد قربت تقرب حاصل نمی شود، به قصد قربت برای اشغال حیز ضروری الثبوت ثواب تعلق نمی گیرد اما به قصد قربت برای ورود به مسجد غیر ضروری الثبوت ثواب تعلق می گیرد، به این جهت دخالت دادن قصد قربت در ملاک مشکل را حل نمی کند.

ص: ۳۴۳

ولی بعد به ذهنم آمد که به وسیله قصد قربت مشکل صحت عمل حل می شود و در بیانی که عرض شد، خلطی واقع شده بود و آن این است که گاهی اینگونه است که با قطع نظر از قصد در دو شق مصلحت وجود دارد و شق ثالثی نیز وجود ندارد و بالضروره باید یکی از دو شق انتخاب شود، اگر در این صورت اقل مصلحتاً انتخاب شود و با قصد قربت شق ثالثی پیدا شود که همان عمل قربی است که آن نیز مصلحتی غیر از مصلحت متعلق قصد است، اینجا قصد قربت متمشی نمی شود تا مصلحت ثالث پیدا شود، اما گاهی اینگونه نیست که متعلق قصد ذی صلاح و ضروری الثبوت باشد و با قصد شق ثالثی درست شود، موضوع بحث اینگونه نیست و عمل بدون قصد قربت صلاح ندارد و با نفس قصد قربت موضوع ذی صلاح پیدا می شود، اینجا دیگر نمی توان گفت که چگونه ضروری الثبوت قصد شود، با قطع نظر از قصد قربت ضروری الثبوتی و ذی صلاحی

نیست، عمل عبادی با نفس قصد قربت ذی صلاح می شود، در بعضی اعمال مانند انقاذ غریق، متعلق ذی صلاح است و با قصد قربت تقرب به مولی و مصلحت دیگری حاصل می شود، اما در مانند نماز و روزه با قصد قربت موضوع ذی صلاح به وجود می آید و بدون آن ممکن است هیچ فایده ای نداشته باشد، اینجا می توان گفت که با قصد قربت در صوم مطلوب مولی حاصل می شود و با قصد قربت در ترک صوم مطلوب دیگری حاصل می شود و با عدم قصد قربت در فعل و ترک هیچ مصلحتی نباشد، اینجا اگر یکی از دو شق مصلحت دار انتخاب شود، تقرب حاصل می شود.

ص: ۳۴۴

سؤال: قصد قربت به چیزی که ذی صلاح نیست تعلق نمی گیرد, لذا باید قبل از قصد, متعلق قصد ذی صلاح باشد تا قصد متمشی گردد.

(پاسخ استاد دام ظله): تصور تمشی قصد قربت بحث دیگری است و این اشکال کلی است که در تمام امور قصدی وجود دارد، مثلاً ـ در تعظیم که نفس خم شدن محقق عنوان تعظیم نیست, بلکه تعظیم همراه با قصد ملاـك دارد این اشکال مطرح است که چگونه می توان خم شدن را که به تنهایی ملاك و رجحانی ندارد قصد کرد حل این مشکل هم این است که اگر انسان جزء مؤثر را قصد کند و بداند با نفس قصد جزء دیگر مؤثر حاصل می شود و علت تامه کامل می شود همین مقدار برای تمشی قصد کافی است.

منتها این تصویر در جائی درست است که ثابت شده باشد که علی رغم نهی از شیئی، در فعل آن مصلحت وجود دارد، اما در معمول مواردی که نهی شده از این قبیل نیست تا ملتزم شویم که در نهی کراهتی در باب عبادات بگوئیم در ترک نیز مصلحتی هست اما اگر با قصد قربت انجام شود، مصلحتی وجود دارد که بدون قصد قربت وجود ندارد، خیلی نادر است مواردی مانند نواهی باب صوم و متروکات حج که تعبدی باشد، نوعاً خارجاً نواهی مانند ترك غیبت و محرمات دیگر توصلی است که اگر ترك با قصد قربت انجام شود، ثواب تعلق می گیرد و اگر قصد قربت نشود، غرض مولی حاصل می شود و ثواب تعلق نمی گیرد. پس، هیچ وجهی وجود ندارد که بگوئیم نهی از صوم در سفر در روایات تعبدی است، در نتیجه، حتی نهی کراهتی در مورد صوم در سفر نیز موجب بطلاـن است، و التزام به بطلاـن صوم در سفر, تأسیس فقه جدید نیز نیست، مرحوم علامه این نظر را در ارشاد دارد و گویا در مختلف نیز عبارتی دارد، و مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب قرانی دارد و استاد ایشان مرحوم ملا عبد الله شوشتری قائل شده و مرحوم مجلسی اول گفته: التزام به بطلان صوم در سفر حرف خوبی است، و بسیاری از کسانی که گفته اند صوم نافله در سفر مکروه است، تصریح به صحت عمل نکرده اند، ممکن است آنها نیز عمل را باطل بدانند، بعضی حکم کرده اند که صحیح و اقل ثواباً است، احتمال هست که گرچه روزه مستحبی در سفر گناه نباشد اما باطل باشد.

حالاـ بحث اساسی که باید اینجا مطرح شود، این است که منهی صوم است و صوم قربی است و در صورت عدم قصد قربت مورد نهی انجام نشده تا عنوان کراهت بر آن منطبق باشد، پس، باید بگوئیم در عین حالی که به صوم نهی شده، صحیح نیز هست، صحت صوم را اثبات کنیم تا نهی از صوم درست باشد، این مشکله را باید حل کنیم که چگونه صحت صوم با کراهت جمع می شود؟ منشأ عمده که موجب شده متأخرین در صدد تصحیح صوم مکروه برآیند، همین است که این مشکل نهی را حل کنند.

در بحث صحیح و اعم دو تصور در ذهنم هست که یکی از آنها را از قدیم در ذهن دارم، یکی این است که الفاظ به وضع تخصیصی برای صحیح و به وضع تخصّصی برای اعم وضع شده است، کسی چیزی را با شکل معینی که دسته دار است، اختراع می کند و نام آن را کوزه می گذارد، اگر از او بپرسند که آیا بدون دسته کوزه است، پاسخ منفی می دهد، اما در اثر کثرت استعمال به تدریج این نام برای مشابهات نیز ابتداءاً مجازاً و ادعاءاً و تشبیهاً و بعد بدون قرینه اطلاق می شود و لفظ توسعه پیدا می کند، این توسعه ای طبیعی است، این مطلب را به آقای حاج میرزا عبد الله مجتهدی که عالم بزرگی در آذربایجان بود، عرض کردم و ایشان پسندید و مثالی زد و فرمود وضع کلمات, انبساط طبیعی دارد و نظیر این است که قطره ای روغن قرچك که بر چیزی بچکد، به خودی خود پخش طبیعی پیدا می کند و در جای اولیه متوقف نمی شود. لفظ ماشین در ابتدا بر یك وسیله با شکل معین اطلاق می شود, ولی به تدریج این لفظ توسعه پیدا کرده در ماشینی که تمام خصوصیات را دارا نیست اطلاق می گردد. در اینجا عدم صحت سلب و صحت حمل که از قرائن شناخت وضع کلمات است کاشف از وجود وضع تعینی جدید می باشد, خلاصه الفاظ موضوع بر صحیح, به نحو تخصّصی توسعه طبیعی پیدا کرده بر اعم هم به نحو حقیقی اطلاق می گردد.

ص: ۳۴۶

تصویر دوم در بحث صحیح و اعم که اخیراً به ذهنم آمده این است که شارع که نماز را تشریع می کند، اجزاء و شکل نماز داخل در موضوع له تخصیصی هست و شرایط شرط مطلوبیت این موضوع است و شرط تسمیه نیست، می گوید میزان ثواب در منزل و مسجد متفاوت است و نماز در جای غصبی معصیت است، بنابراین، اگر گفتند در فلان جا نخوانید، مراد اجزاء و شکل نماز است، با این نهیی که شده، جلوی قصد قربت که از شرائط است، گرفته می شود و اینطور نیست که صوم نباشد، شخص در روز عید فطر روزه می گیرد و عمل خلاف شرع مرتکب می شود، قصد قربت در تسمیه دخالت ندارد و در مطلوبیت و مأمور به بودن دخالت دارد، لذا ممکن است صوم مکروه باشد و مطلوب شارع نباشد و ثواب نمی دهند و باطل است و ممکن است صوم احکام خمسه را داشته باشد و از این ناحیه مشکلی نیست، نظر مختار این است که نهیی که شده، مبطل نیز هست و این شذوذ در فتوا نیز نیست.

سؤال: یعنی اگر کسی تنها متروکات صوم را ترک کند ولی اصلاً قصد نداشته باشد صائم است؟

(پاسخ استاد دام ظله) : قصد عنوان غیر از قصد قربت است، قصد عنوان شرط صحت است، قصد عنوان در صدق دخالت دارد و شرط تسمیه است، بحث ما در قصد قربت است که شرط مطلوبیت می دانیم به شرط صحت, عرض ما این است که در شرایط الزامی نیست که حتماً شرط تسمیه می باشند ولی نمی شود این را هم انکار کرد که ممکن است شرطی در تسمیه دخالت داشته باشد.

ص: ۳۴۷

سؤال: آقایـانی که در بحث صـحیح و اعم قائل به وضع الفاظ عبادات برای خصوص صـحیح هسـتند نیز نهی در عبادات را این گونه توجیه می کنند که مراد از عبادات منهی, عبادت صحیح لولا النهی است, این استعمال البته مجازی است ولی وضع الفاظ عبادات برای صحیح, نافی استعمال مجازی در اعم نیست.

پاسخ اسـتاد ـ دام ظله ـ : در اسـتعمال مجازی, تأول و ادعا وجود دارد, در موارد نهی از عبادت همچون نهی حائض از صلاه بالوجـدان ادعـاء و تشـبیه و تـأوّل در کـار نیست, لـذا بایـد اسـتعمال حقیقی باشـد که توجیه آن به یکی از دو وجهی است که گذشت.

«الثالث، صوم النذر المشترط فیه سـفراً خاصه أو سفراً و حضراً»، نظر مختار این شد که مورد روایت نذر مشروط به سفر و حضر است و تعدی از آن به صورت نذر مشـروط به سـفر خاصه مشکل است, البته در اطلاق «مشترط» می گفتم که مقداری تسامح در تعبیر است، به خـاطر اینکه شـرط سـفر یـا شـرط حضـر و سـفر لاـزم نیست و نیت کافی است، حالا ممکن است بگوئیم که تسامـح نیز نیست، اگر لفظ ذکر شود و از لفظ عموم اراده شود، مثلاً بگویند فلان کار را در یک ماه انجام دهید، اجزاء ماه که بیست و نه روز یـا سـی روز است، بالتفصـیل مورد توجه شـخص نیست، امـا اگر آن کـار را در یکی از روزها انجام نـداد، می گویند انجام کار در تمام ماه شـرط شده بود و انجام ندادن یک روز هم خلاف شـرط بود، در جائی شـرط گفته نمی شود که تنها نیت باشـد و هیـچ لفظی ذکر نشـده باشـد و انشائی نشـده باشد، حالا اگر لفظی مطلق ذکر شود که توسـعه دارد و مصادیق متعدد دارد، گرچه تفصیلاً مصادیق آن مورد توجه نباشد، می توان گفت که همه آن مصادیق مورد شرط است، به خاطر اینکه لفظی ذکر شـده که تمـام این موارد را شامل است و نیت ارتکازی نیز بر تمام این موارد هست، به نظر می رسـد که تسامـح نیز نیست، «دون النذر المطلق» ظاهر تعبیر مرحوم سید در اینجا با تعبیر دیگر علماء متفاوت است. توضیح این که نذر گاهی به نحو استیعاب است و گاهی به نحو عام بدلی است, در جایی که نذر به نحو استیعاب باشد, گاهی شخص تفصیلاً متوجه سفر هست و گـاهی بالتفصـیل متوجه سـفر نیست ولی اراده اجمـالی برای تمـام افراد حتی در صورت سـفر هم دارد, بزرگـان صورت عام بدلی را از محل بحث خارج دانسـته, مورد بحث را صورت نذر مستوعب می دانند و آن را دو قسم می کنند که گاه بالتفصیل متوجه سـفر نیست تنهـا اراده ارتکـازی دارد در اینجـا نـذر مصـحّح روزه نیست, تنهـا نـذری مصـحّح روزه است و عمل به آن واجب است که در نذر مسـتوعب, توجه تفصـیلی به سفر شده باشد, معمولاً قوم در استثناء نذر مقید به سفر و مانند آن ناظر به اخراج صورتی هسـتند که نیت ارتکازی است و می گویند لازم است نیت تفصـیلی باشد, نیت ارتکازی فایده ندارد مخصوصاً کلام شهید ثانی در مسالک یا جای دیگر بسیار روشن است که مراد از استثناء این امر است.

ص: ۳۴۸

اما صورت نـذر بـدلی اصـلاً از مقسم خارج است و اسـتثناء ناظر به اخراج آن نیست, در جایی که شخصـی قصد می کند یک روز نـامعین را روزه بگیرد که ممکن است آن را در سـفر بگیرد و ممکن است آن را در حضـر بگیرد, در این صورت هر چند تصـریح به اطلاق هم بکند دلیلی بر صحت نذر نداریم, مورد روایتی که روزه را با نذر تصحیح می کند صورتی است که نذر کرده که تا زنده است همه روزها را روزه بگیرد, اما این که کلی نذر کرده که امتثال آن هم با روزه در سـفر و هم با روزه در حضـر حاصل می شود دلیلی بر صـحت نـذر در این صورت نـداریم هر چند به سـفر توجه داشـته و تصـریح به اطلاق هم بکند چون در بعضـی روایات وارد شده که نذر روزه در سـفر به نحو کلی صـحیح نیست و روایتی نداریم که در صورت تصریح به سفر نذر در روزه به نحو کلی را تصحیح کند.

به نظر می رسـد که کلاـم مرحوم سـید در عروه نحوه ظهوری دارد که بـا عبـارت «دون النـذر المطلق» می خواهـد نـذر به نحو مطلق بدلی را خارج کند, ولی دیگران نذر بدلی را اصلاً خارج از محل کلام دانسته, نذر به نحو مستوعب را دو قسم می کنند و در آن بین نیت ارتکـازی و نیت تفصـیلی فرق گذاشـته انـد, ایشان مسـتثنی منه را در روایت علی بن مهزیار کسـی که اصـل صوم در سـفر را نیت کرده گفته اند کسـی که به نحو عام بدلی قصد می کند اصل صوم در سـفر را نیت نکرده است, بنابراین مقسم این روایت کسـی است که نذر مسـتوعب داشته است چنین شخصی اگر نسبت به روزه در سفر نیت تفصیلی داشته باشد (الاـ ان تکون نویت ذلک) نـذر وی منعقـد می گردد ولی اگر متوجه سـفر نباشـد, لـذا نیت وی نسـبت به روزه در سـفر صـرفاً ارتکازی است چنین نذری کفایت نمی کند, اما نذر به نحو عام بدلی اصلاً از مستثنی منه این روایت خارج است.

ص: ۳۴۹

«بـل الاـقوی عـدم جواز الصوم المنـدوب فی السـفر ایضـاً» که نظر مختـار نیز همین است، «الاـ ثلاثه أیام للحاجه فی المـدینه، و الافضل اتیانها فی الاربعاء و الخمیس و الجمعه»، این سه روز را از صوم مسـتحبی اسـتثنا می کند، بعضی مشاهد مشرفه دیگر را نیز ملحق کرده اند، به این تقریب که آنها همه نور واحد هسـتند و کأنه این احکام را توسـعه داده اند، ولی این تقریب صـحیح نیست, نور واحد بودن منشأ نمی شود که این احکام تعبدی را نیز توسعه دهیم، این احکام مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله است و فقط درباره ایشان وارد شده است.

سؤال: در برخی روایات اشاره شده که امام هادی علیه السلام افرادی را مأمور کرده که برای شفای حضرت به کربلا رفته و در آنجا برای حضرت دعا کنند, این امر مایه تعجب اصحاب گشته که وقتی خود حضرت امام هادی علیه السلام خود امام معصوم هسـتند چگونه برای شـفای حضـرت باید رنج سفر به کربلا را متحمل شد. امام علیه السلام می فرمایند این مطلب صحیح است ولی خداوند اماکن خاصی دارد که استجابت دعا را در آن امکان قرار داده است.

پاسـخ اسـتاد ـ دام ظله ـ : مطلب همین طـور است, هر چنـد همه ائمه نور واحـد هسـتند ولی برخی ائمه احکـامی اختصاصـی دارند, مثلاً شـفا فقط در تربت حضـرت سـید الشـهدا قرار داده نشده و تربت قبر پیامبر صـلی الله علیه و آله و حضـرت امیر علیه السـلام این خاصـیت را ندارد هر چند قطعاً مقام و منزلت حضـرت سـید الشـهداء همچون مقام و منزلت و پیامبر و حضرت امیر صلوات الله علیهما نیست.

ص: ۳۵۰

خلاصه نمی توان از حکم تعبدی مربوط به مشهد برخی معصومین, حکم سایر مشاهد را استفاده کرد.

مرحوم سید در اینجا بیانی دارد که آقایان دیگر قبول نکرده اند و ما نیز نمی توانیم قبول کنیم، ایشان می فرماید آن که استثناء است صوم ثلاثه ایام برای حاجت در مدینه است و افضل این است که این سه روز چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه باشد و غیر از صوم تشریفات دیگری دارد که در اینجا ذکر نشده، کأنه اینها شرط اجزاء نیست و شرط کمال و افضلیت است، آقایان اشکال کرده اند که برای اینکه از مورد روایت تعدی کنیم و توسعه دهیم، دلیلی نداریم، البته صحیح است که در مستحبات حمل مطلق بر مقید نمی شود، ولی این در صورتی است که ما دلیل مطلقی داشته باشیم و اینجا برای کفایت روزه ثلاثه ایام للحاجه دلیل مطلقی نداریم, بلکه تنها یک دلیل داریم که آن هم با سه روز روزه در مدینه را با تشریفات خاصی بیان کرده باشد، و دلیل اولی نیز اقتضا می کند که اصلاً روزه در سفر جایز نباشد، بلکه حرام یا مکروه باشد، اگر دو دلیل داشتیم یک دلیل مطلق, یک دلیل مقید, دلیل مقید را به تعدد مطلوب حمل می کردیم ولی وقتی دلیل مطلق نداریم, لذا دلیلی بر کفایت سه روز روزه برای حاجت در مدینه به شکل مطلق و بدون رعایت تشریفاتی که در روایت خاصه وارد شده نداریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۱ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مستثنیات صوم در سفر، بحث جواز یا عدم جواز صوم نافله در سفر را پی می گیرند.

ص: ۳۵۱

بحث در بعضی از خصوصیات استثناء ثلاثه ایام بود که از حرمت یا کراهت صوم در سفر مستثنی بود، تعبیرات و کلمات فقهاء درباره این مستثنی از نظر توسعه و تضییق مورد استثناء بسیار مختلف است، اما به نظر می رسد که در بسیاری از آنها تسامحاً قیود مسئله ذکر نشده، مثلاً بعضی مانند تحریر مرحوم علامه و اثنی عشریات مرحوم شیخ بهائی و مستند مرحوم نراقی اصلاً مدینه را ذکر نکرده اند، با اینکه معلوم است که مستند کلمات همین روایتی است که تعبیر مدینه و خصوصیات دیگر در آن هست و دلیل دیگری نیست و مرحوم علامه در تحریر اینگونه تعبیر کرده اما در کتب دیگر اینگونه تعبیر نمی کند، و بعضی دیگر مدینه را نگفته اند، ولی سه روز را تعیین کرده اند که چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه است، اما بیشتر تعبیرات با قیود «ثلاثه أیام للحاجه فی المدینه» است، و بعضی به جای مدینه عند قبر النبی صلی الله علیه و آله تعبیر کرده اند، این تعبیر مسامحه است، به خاطر اینکه لازم نیست روزه در حرم پیامبر(ص) باشد, بلکه مراد ایشان هم از عند قبر النبی, مطلق شهر مدینه است که تعبیر آنها خالی از مسامحه در افاده این معنا نیست و بعضی ثلاثه أیام لصلاه الحاجه بالمدینه گفته اند. در کتبی که مراجعه کردم، در شش کتاب ؛ فقه الرضا و مقنع مرحوم صدوق و مقنعه مرحوم مفید و مراسم مرحوم سلار و مهذب ابن براج و کشف الغطاء مرحوم شیخ جعفر تعیین شده که روزه هائی که می گیرد، چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه باشد، و در بیست و پنج کتاب تعیین این سه روز را ندارند.

آقایـان در واجبات، حمل مطلق بر مقیـد قائل هسـتند، البته اختلاف نیز هست اما کسانی که قائل هسـتند و شایـد اکثریت همین باشـد، در مسـتحبات حمل مطلق بر مقید نمی کنند و بر تعدد مطلوب حمل می کنند و می گویند اصل اسـتحباب قائم به مطلق است و ثـواب بیشـتر به مقیـد تعلـق گرفته، بین واجبـات و مسـتحبات چه فرقی هست در حـالی که در واجب هم تعـدد مطلوب تصـویر می شود همچون وجوب حـج و وجوب فوری بودن آن که مطلوب مسـتقلی است, وقـتی در واجبـات هم ممکن اسـت وجوب دو مرتبه داشـته باشـد، چرا مطلبی که آقایـان در مسـتحبات می گوینـد، در واجبات نمی گوینـد؟ در عـدم اجراء حمل مطلق بر مقید در مستحبات در کفایه بیان قانع کننده ای دیده نمی شود.

زمانی که با دوستان بحث می کردم، می گفتم آقایان بین مطلق و مقید در مستحبات تنافی قائل نیستند و در واجبات یک نحوه تنافی قائل هسـتند و برای رفع تنافی دو نظریه هست ؛ یکی این است که اکثر می گوینـد که مطلق را حمل به مقید می کنیم، و دوم این است که می گوینـد مقیـد افضـل افراد واجب است، علت وجود تنـافی در واجبـات این است که شـخص که در مورد واجبات سؤال می کنـد یا متکلم که می خواهـد ابتداء مخاطب را ارشاد کند، مورد نیاز مخاطب این است که کاری انجام دهد که عذاب جهنم نباشد، در پاسخ از سؤال از ظهار می فرمایند «ان ظاهرت فأعتق رقبه» در اینجا همچنان که ظهور این دلیل لزوم کفـاره جمع را نفی می کنـد, لزوم قیـد زائـد را هم نفی می کنـد, چون متکلم در مقام بیان تمام چیزی است که در رفع عقاب دخـالت دارد و اگر غیر از اصـل عتق رقبه چیز دیگری هم لازم بود بایـد بیان می شـد, اگر مطلق وجوبی و قیـد آن نیز وجوب دیگری داشـته باشـد، بایـد ذکر شود و وقتی وجوب قیـد در دلیـل مطلق ذکر نشـد، ظـاهر مطلق این است که اعتـاق مطلق رقبه موجب نجـات از عـذاب جهنم است و ظهور مقیـد نیز این است که اعتـاق رقبه بـا قیـد ایمـان است که موجب نجات از عـذاب جهنم است و اعتـاق رقبه فاقـد قیـد ایمـان موجب نجـات از عـذاب جهنم نیست، این ظهور با ظهور مطلق در کفایت عتق مطلق رقبه منافات پیدا می کند و باید از این ظهورات رفع ید کرد، یکی این است که از ظهور اطلاقی رفع ید کنیم و بر خلاف ظاهر بگوئیم که شارع نمی خواسته همه مقدار واجب را بگوید و خواسته فی الجمله برخی از واجب ها را بیان کند، و دوم این است که از ظهور مقید در وجوب تعیینی رفع ید کنیم و بر خلاف ظاهر بگوئیم این مقید افضل افراد واجب است، در ترجیح یکی از این دو خلاف ظاهر اختلاف وجود دارد. ولی در مستحبات که مثلاً در جائی یازده رکعت نماز شب به طور مختصر و در جای دیگری مقـداری بیشتر بیان می شود، اصل بین مطلق و مقیـد منافاتی وجود ندارد تا ما در رافع تنافی بحث کنیم، به خاطر اینکه در مسـتحبات معمولاًـ اینطور نیست که دلیـل مطلق در مقام بیان تمام مراتب اسـتحباب باشـد، لـذا تعـدد مطلوب در مسـتحبات صحیح است، در کفایه این مطلب درست تنقیح نشده است.

ص: ۳۵۳

حالا ببینیم درباره روایات مسئله چه بگوئیم، در اینجا درباره صوم در مدینه صحیحه معاویه بن عمار و صحیحه حلبی و روایات دیگری وجود دارد که می گوید سه روز روزه بگیرید، تقریباً صریح در این است که در مدینه بدون قصد اقامه ده روز روزه بگیرید و لازم نیست ده روز باشد و در مقام بیان این مطلب نیز هست که با روزه صحیح حاجت انسان برآورده شود و چیزی درباره لزوم نذر برای روزه گرفتن نمی گوید، بین تعبیر روایت حلبی و روایت معاویه بن عمار تفاوت هست، وسائل روایت حلبی را اینجا نیاورده اما روایت معاویه بن عمار را آورده است.

«صحیحه معاویه بن عمار عن أبی عبد الله علیه السلام قال ان کان لک مقام بالمدینه ثلاثه أیام، صمت اول یوم الاربعاء ....».
این عبارت را به دو صورت می توان معنا کرد ؛ یکی این است که اگر قرار است سه روز بمانید، به گونه ای باشد که روزه را با چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه تطبیق کنید، و دوم این است که اگر سه روزی که بعداً ذکر می کنیم که چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه است، می مانید، این دستور را نیز انجام دهید، یعنی دستور بعدی را مشروط می کند به این که سه روزی بمانید که اول آن اربعاء باشد.

«صحیحه حلبی اذا دخلت المسجد فان استطعت أن تقیم ثلاثه أیام الاربعاء و الخمیس و الجمعه ....». این تعبیر روشن است که می گوید اگر هنگام ورود بتوانی چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه را بمانی.

آن شش نفر از بزرگان که اقتصار کرده اند، از حرمت یا کراهت روزه نافله در سفر صورتی را استثنا کرده اند که چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه باشد، اما بیست و پنج کتاب دیگر این خصوصیت را ذکر نکرده اند، البته کلام کسانی که این خصوصیت ذکر نکرده اند، چندان ظهور قوی در نفی آن ندارد، به خاطر اینکه بسیاری اصلاً مدینه را ذکر نکرده اند، و معمولاً در مقام بیان همه خصوصیات روزه این ثلاثه ایام نبودند، حالا مقتضای قاعده چیست؟ اگر دلیل مطلقی بود، می گفتیم که مطلق و مقید این عمل استحبابی به تعدد مطلوب مستحب است، اما چنین دلیلی نداریم، دو روایت هست که آنها از جهتی اشکال دارد، دلیل برای مطلوب بودن مطلق و دلیل توسعه استثنا از دلیل تحریم یا کراهت چیست؟ چرا صورتی را استثنا کنیم که روایت معتبر برای استثنای آن وارد نشده است؟ مورد روایت معتبر در صورتی است که سه روز معین را روزه بگیرد.

یکی از آن دو روایت که هست، این است : «عن موسی بن جعفر علیه السلام أنه قال یستحب اذا قدم المدینه مدینه الرسول أن یصوم ثلاثه أیام فان کان له بها مقام أن یجعل صومه فی یوم الاربعاء و الخمیس و الجمعه». بگوئیم از این روایت تعدد مطلوب استفاده می شود که اگر قصد اقامه هم نکند, روزه سه روز در مدینه مستحب است، به طور کلی در ادامه روایت هم می گوید که اگر مانند خوب است سه روز, روزه را در چهارشنبه و پنج شنبه و جمعه قرار دهد, لذا ممکن است مطلق صوم سه روز و این سه روز خاص را از باب تعدد مطلوب بدانیم و بگوییم روزه مطلق سه روز از ادله حرمت یا کراهت صوم نافله در سفر استثنا است و ثواب بیشتر نیز برای روزه سه روز با همین نحو خاص است. منتها سند این روایت این است: «مستدرک از بعض نسخ الرضوی علیه السلام روی عن موسی بن جعفر علیه السلام»، که اصلاً قابل استناد نیست, منقولات فقه رضوی اعتبار ندارد, تا چه رسد به این که مطلب در بعض نسخ این کتاب باشد.

سؤال: آیا نمی توان با قاعده تسامح در ادله سنن, حکم به استحباب روزه مطلق سه روز در مدینه بنماییم؟

پاسخ استاد دام ظله: این قاعده هم در این بحث کارساز نیست, زیرا ادله اولیه عدم جواز یا کراهت صوم نافله در سفر است.

دوم روایت مرازم است، «الحسین بن سعید عن علی بن حدید عن مرازم قال قال ابوعبدالله علیه السلام: الصیام بالمدینه و القیام عند الاساطین لیس بمفروض و لکن من شاء فلیصم فانه خیر له انما الفروض صلوات الخمس و صیام شهر رمضان». در این روایت نیز یک اشکال از ناحیه سند است که مرحوم شیخ طوسی علی بن حدید را شدیداً تضعیف کرده است.

ص: ۳۵۵

سؤال: آیا نمی توان به وسیله وقوع در تفسیر علی بن ابراهیم, علی بن حدید را توثیق کرد؟

(پاسخ استاد دام ظله) : تفسیر علی بن ابراهیم اشکالات بسیاری دارد، آنجا روایات عجیب و غریب از روات قطعی الضعف بسیار زیاد است، و این تفسیر موجود همه از علی بن ابراهیم نیست. مؤلف این کتاب از حدود بیست و سه نفر غیر از علی بن ابراهیم مطلب نقل می کند, لذا نمی توان به صرف وقوع یک راوی در این کتاب برای وثاقت او استناد کرد. حالا بر فرض که این استدلال درست باشد، مرحوم شیخ می فرماید مضعف جداً، توثیق علی بن ابراهیم با تضعیف شیخ تعارض می کند. وقوع در اسناد کامل الزیارات نیز برای وثاقت راوی کافی نیست, مرحوم آقای خویی هم از نظر خود درباره کامل الزیارات بر گشتند.

این روایت از نظر دلالت نیز مورد اشکال است، به نظر می رسد که این روایت مشیر به روایت معاویه بن عمار است، در روایت معاویه بن عمار می گوید روزه می گیری و بعد به ستون ابو لبابه می روی، این روایت می گوید که این دستور که درباره صلات حاجت دادیم، از واجبات نیست، روزه ماه مبارک رمضان و صلوات خمس واجب است، حالا اگر کسی می خواهد حاجت روا شود، همین دستور را با تشریفات خاص آن انجام دهد, این روایت اشاره به این است که این چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه برای برآورده شدن حاجت خوب است اما اینطور نیست که افراد ملزم باشند این کار را انجام دهند، دیگر به این ناظر نیست که این صوم ثلاثه حاجت را که از ادله حرمت سفر مستثنی است، در غیر چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه می توان انجام داد تا استثنای مطلق قائل شویم.

ص: ۳۵۶

سؤال: می توان این گونه تعبیر کرد که روایت مرازم در مقـام اصل بعث به این عمل نیست, بلکه با مفروض گرفتن بعث به این عمل می گوید: این بعث الزامی نیست بلکه اسـتحبابی است, در اینجا روایت در مقام بیان خصوصـیات عمل مبعوث الیه نیست تا بتوان از آن اطلاق گیری کرد.

پاسخ استاد دام ظله: این تعبیر هم صحیح است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۲ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شـرائط صـحت صوم بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، ابتـدا، در مسـئله مسـتثنیات صوم در سـفر، بحث جواز یا عدم جواز صوم نافله در سفر را پی می گیرند، و سپس، مسئله مسافر جاهل به حکم و موضوع را مورد بررسی قرار می دهند.

از اینکه گفتم علی بن حدید تضعیف شده، می خواهم تجدید نظر کنم, وقوع در اسناد کامل الزیارات یا تفسیر علی بن ابراهیم دلیـل برای توثیـق او نیسـت، امـا مطلـب دیگری هست که بنـابر نظر مختـار علامـت وثـاقت است و آن روایت ابن ابی عمیر در تهذیب, ج۷, ص۲۷۶ و استبصار, ج۳, ص۱۵۹ از علی بن حدید است، ولی سـند روایت به این شـکل است: الحسین بن سعید عن ابن ابی عمیر عن علی بن حدید عن جمیل بن درّاج, در این سند «عن» قبل از علی بن حدید به احتمال بسیار قوی تصحیف واو است، به خاطر اینکه به خاطر ندارم که ابن ابی عمیر از جمیل بن دراج با واسـطه نقل کرده باشد، جمیل بن دراج شـیخ بلا واسـطه ابن ابی عمیر است که بسـیار از او روایت دارد و در عـده ای از موارد به همراه علی بن حدید با واو عاطفه از جمیل بن دراج روایت دارد، کافی همین روایت را از طریق دیگر به ابن ابی عمیر نقل کرده که در آن ابن ابی عمیر مسـتقیم از جمیل بن دراج نقـل کرده. اسـتاد ــ دام ظله ــ در حاشـیه این سـند در کتـاب اسانیـد ابن ابی عمیر مرقوم داشـته انـد: «الظاهر ان الصواب عطف علی بن حدیـد علی ابن ابی عمیر, فـانه المعهود المتکرر فی روایتهما ــ مجتمعین او منفردین ــ عن جمیل بن درّاج و لم تثبت روایه لابن ابی عمیر عن علی بن حدیـد فی مورد, و قـد روی هـذا الخبر فی الکافی ۵: ۴۳۱ عن ابراهیم بن هـاشم عن ابن ابی عمیر عن جمیل بن درّاج» در تأیید فرمایش اسـتاد دام ظله می افزاییم که علی بن حدید همچون ابن ابی عمیر شـیخ مستقیم حسـین بن سـعید است و نباید بین حسـین بن سـعید و علی بن حدید واسـطه ای قرار بگیرد. از این ناحیه نیز که ابن ابی عمیر از علی بن حدیـد روایت کرده باشـد، نمی توانیم علی بن حدیـد توثیق کنیم، علی بن حدید شـیخ ابن ابی عمیر نیست، اما مرحوم کشـی روایـاتی نقل کرده که از آنها اسـتفاده می شود که امام علیه السـلام به علی بن حدیـد عنایت داشـته انـد و او را ثقه می دانسـتند، البته ممکن است که در سـند مناقشه شود اما مفاد روایت این است که راوی می پرسد آیا پشت سر اصحاب هشام بن الحکـم نمـاز بخوانم, حضـرت او را بـه علی بن حدیـد ارجـاع می دهـد, راوی می گویـد اگر حرفی زد، حرف او متبع است، حضـرت می فرماید: حرف او متبع است. شبیه این روایت را در مورد نماز خواندن پشت سـر یونس و اصحاب او هم نقل کرده است که در آخر آن آمـده که علی بن حدیـد از نمـاز خوانـدن پشت سـر ایشـان نهی می کرده است. در مقابـل مرحـوم شـیخ طوسـی در تهذیب و استبصار, در چند جا او را تضعیف کرده, می گوید: مضعف جدّاً یا ضعیف جدّاً یا... ولی به نظر می رسد

که اگر مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار او را تضعیف کرده، بر این عقیده باقی نمانده است، شاید قدحی که علی بن حدید درباره یونس بن عبد الرحمن و هشام بن حکم داشته، منشأ تضعیف اولیه مرحوم شیخ بوده، اما در فهرست که کتاب بعدی ایشان است و در آن به تضعیف و توثیق اشخاص عنایت داشته، علی بن حدید را تضعیف نکرده و از این نظر برگشته است، مرحوم نجاشی نیز که ملتزم به ذکر تضعیف و توثیق اشخاص است، در اینجا تضعیفی ندارد، و از طرفی دیگر، علی بن فضال که در نهایت وثاقت بوده، کتاب او را نقل کرده، و در اکثر روایات او که شاید به دویست روایت برسد، احمد بن محمد بن عیسی با تعبیر احمد بن محمد یا احمد بن محمد بن عیسی یا ابو جعفر از علی بن حدید روایت می کند, احمد بن محمد بن عیسی در حدیث قوی بوده و چنین شخصی از کسی که مضعف جداً است، به این اندازه روایت نمی کند، پیداست که احمد بن محمد بن عیسی که بلا واسطه با او معاشرت داشته، اعتقاد به ضعف او نداشته و حسین بن سعید که از اجلاء است و محمد بن عبد الجبار که از ثقات مهم است، از علی بن حدید روایات متعدد دارند، و او را شیخ خود قرار داده اند, ظاهراً مرحوم شیخ به آن دلیل اول تضعیف کرده بوده و بعد برگشته است که احمد بن محمد بن عیسی نیز از زمره کسانی بوده که درباره یونس بن عبد الرحمن و هشام بن حکم قدح داشته و بعد برگشته، منشأ تضعیف یونس و هشام از سوی ایشان بعضی از روایات و بعضی از آراء آنها بوده که مورد پسند و موافق سلیقه امثال ابن عیسی و علی بن حدید نبوده لذا یونس و هشام را قدح می کردند و بعد متوجه اشتباه خود شده اند و از تضعیف یونس و هشام برگشته اند، اعتماد مشایخ به علی بن حدید و اکثار روایت از او، مخصوصاً احمد بن محمد بن عیسی، علامت اعتماد به او و وثاقت او است و ظاهراً مرحوم شیخ نیز از این تضعیف برگشته است.

ص: ۳۵۷

بحث در استثنای ثلاثه أیام للحاجه در مدینه بود، مطلبی به ذهنم آمده که آقایان این مطلب را ندارند، این است که دلیل معتبر عامی نداریم که اثبات کند که صوم ثلاثه به هر شکلی انجام شود، صحیح است و از ادله تحریم مستثنی است، فقط روایت خاصی هست که از آن روایت استثنا را می فهمیم و نمی توانیم بعضی از خصوصیات روایت را الغا کنیم، لذا نمی توانیم از مورد روایت تعدی کنیم و توسعه ای در استثنا قائل شویم، مورد روایت این است که به شکل مخصوصی دستور داده شده، اگر از این کمتر انجام شود، آن منظور برآورده شدن حوائج که امام علیه السلام به خاطر آن این دستور را داده اند، حاصل نمی شود، استثنا را نیز از همین می فهمیم که صوم استحباب دارد، بنابراین، اگر کسی در چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه روزه بگیرد اما سایر خصوصیات را انجام ندهد، همانطور که دلیل نداریم که منظور حاصل شده باشد، برای استثنای از تحریم یا تنزیه نیز دلیل نداریم، بهتر این است که مورد استثنا را به مورد روایت منحصر کنیم، بعضی صلات را نیز ضمیمه کرده اند و سه روز روزه لصلاه الحاجه گفته اند، اما این خصوصیات در عروه نیست و اکثر کلمه صلات را ندارند.

«و أما المسافر الجاهل بالحکم لو صام فیصح صومه و یجزیه حسب ما عرفته فی جاهل حکم الصلاه اذ الافطار کالقصر و الصیام کالتمام فی الصلاه»، در باب نماز روایت حکم کرده که نماز صحیح است و روایت دیگری هست که می گوید «اذا قصرت أفطرت و اذا أفطرت قصرت»، قهراً روزه نیز صحیح است، «لکن یشترط أن یبقی علی جهله الی آخر النهار»، مانند اینکه در اثناء نماز متوجه شود که وظیفه مسافر قصر است و دیگر نمی تواند آن نماز را به شکل تمام به پایان ببرد، اجزاء در جائی است که بعد از فراغ از نماز چهار رکعتی متوجه شود وظیفه مسافر قصر است، «و أما لو علم بالحکم فی الاثناء فلا یصح صومه، و أما

الناسی فلا یلحق بالجاهل فی الصحه»، این مطلب در صلات نیز هست، در باب صلات مرحوم سید می گوید وقتی کسی جاهل به اصل حکم است و نمی دانـد که وظیفه مسافر قصـر است، نیازی به اعاده و قضا ندارد، اما کسـی که این وظیفه را می داند و فروع این مسـئله را نمی دانـد، (اصـل اینکه مسـافر واجب است نمـاز را قصـر بخوانـد، در میان شـیعه از ضـروریات است اما در بسـیاری از فروع آن اختلاـف نظر وجود دارد)، چنین شخصـی اگر در وقت یـا خـارج وقت فهمیـد، بایـد اعـاده و قضا کنـد، و همچنین اگر حکم اصل مسـئله و فروع آن را می دانـد اما در موضوع اشـتباه کرده و گمان کند که از هشت فرسخ کمتر است، حکم این نیز مانند جاهل به فروع است که مجزی نیست، اما در مورد ناسی، اگر در وقت رفع نسیان شد، باید اعاده کند، و اگر بعد از وقت رفع نسـیان شد، قضا لازم نیست، مرحوم سید این تفصیل را در بحث صلات قائل است. در معنای عبارت ایشان در باب صـلات به مشـکل افتاده اند، ایشان بعد این فرض را مطرح می نماید که کسـی نسیان حکم و سفر ندارد اما نسیاناً روزه را تمـام کرده، این فرع را چگونه می توان تصور کرد؟ مرحوم آقـای خوئی می فرمایـد بایـد این عبـارت را توجیه کنیم و بگوئیم مراد از ناسـی ساهی است، ولی به نظر می رسـد که لازم نیست توجیه کنیم و نسـیان را به همان معنای ظاهری خود می گیریم، گـاهی انسـان حکم و سـفر را می دانـد اما بعـد از خوانـدن مثلاً دو رکعت، رکعات از ذهن او می رود، اول می دانسـته که دو رکعت خوانـده اما بعـد رکعت دوم از ذهن او خارج می شود تا وقتی که می خواهد سـلام دهد، به تخیل دو رکعت سـلام می دهـد در حـالی که واقعاً چهار رکعت خوانـده است, این فرض غیر از این است که مسافر بودنش از ذهن او خارج شود، فرض ذیل مسأله در جایی است که مسافر بودن او از ذهنش خارج نشـده، حکم مسافر هم از ذهن او خارج نشده، بلکه ناسـی رکعت شده، فرض ذیل مسأله این گونه است که حکمی دیگر هم برای آن ذکر شده است, حالا روایات را می خوانم تا ببینیم از آنها چه استفاده می شود.

«صحیحه عبید الله حلبی قال قلت لابی عبد الله علیه السلام صلیت الظهر أربع رکعات و أنا فی السفر فقال أعد». عبید الله حلبی از اجلاء روات است و بزرگ خاندان حلبی ها و در رأس آنها است و کتاب او مورد عنایت امام علیه السلام بوده و حضرت کتاب را نیز تأیید کرده اند، به همین جهت این احتمال که مسئله را نمی دانسته یا فراموش کرده، در مورد او خیلی بعید است، باید بگوئیم که فراموش کرده بوده که مسافر است و طبق عادت خود کما فی السابق از روی غفلت نماز را تمام خوانده، پس، جهل به موضوع داشته و به احتمال قوی مسافر بودن را فراموش کرده بوده، حضرت لزوم اعاده را فرموده اند، بالاولویه حکم عامد نیز از این روایت استفاده می شود.

در روایت اعمش و حدیث شرایع الدین هست که «و من یقصر فی السفر لم تجز صلاته لانه قد زاد فی صلاته». در زیادی فریضه نسبت به عالم و جاهل و همه فروض آن نماز باطل است. این دو روایت از روایات عام است، البته روایت عبید الله حلبی به گونه ای دیگر نیز قابل تصویر هست، و آن این است که اینکه می گوید من فراموش کردم، از باب مثال است و یعنی فرضاً من، حکم فرضی را سؤال می کند، در این صورت ممکن است روایت صورت جهل به مسأله را هم متعرّض باشد.

«صحیحه زراره و محمد بن مسلم قالا قلنا لابی جعفر علیه السلام رجل صلی فی السفر أربعاً أ یعید أم لا؟ قال ان کان قرأت علیه آیه التقصیر و فسرت له فصلی أربعاً أعاد و ان لم یکن قرأت علیه و لم یعلمها فلا اعاده علیه». تعبیر «فسرت له» را به دو گونه می توان معنا کرد که یکی از آنها خالی از ظهور نیست و اقلاً قدر متیقن آن است ؛ یکی این است که همین عبارت لا جناح که در آیه است، برای او تفسیر شده که به معنای جواز نیست و قصر صلات برای مسافر تحتم دارد، اینجا باید اعاده کند، گرچه فروع مسئله را نمی داند، پس، در مورد جهل به خصوصیات صلاه مسافر باید بر طبق قواعد اولیه مشی کنیم که اقتضای اعاده دارد، روایت می گوید جاهل به اصل کلی سفر که با عامه محشور بوده و مانند عامه گمان می کرده مسافر مجاز به قصر است و تمام هم برای او جایز است، معذور است، اما کسی مانند امامیه که فروع مسئله صلاه مسافر را نمی داند و اصل مسئله را می داند، معذور نیست، ظاهر این روایت این است. معنای دوم این است که بگوئیم مسئله از نظر حکم کلی شرعی روشن شده و حد و حدود موضوع نیز برای او تفسیر شده که مراد از سفر هشت فرسخ است و شرائط قصر صلاه مسافر هم بیان شده، یعنی فسرت له تمام التفسیر، پس، کسی که فروع مسئله را نمی داند، از قبیل این عالمی که در روایت حکم به اعاده صلاه شده، نخواهد بود، به خاطر اینکه برای او فقط مقداری از تفسیر آیه روشن شده و آیه به طور کامل تفسیر نشده است. ولی به نظر می رسد که اگر روایت در معنای اول ظهور نداشته باشد، در معنای دوم و تفسیر با آن وسعت ظهور ندارد لذا در جاهل به فروع مسأله باید بر طبق قواعد اولیه مشی شود.

ص: ۳۵۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۳ بهمن ماه ۸۸/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به مناسبت مسئله صوم در سفر، بحث در مسئله مسافر جاهل به حکم و موضوع را پی می گیرند.

درباره اتمام نماز به جای قصر چند روایت هست و در روایت «اذا إذا أفطرت قصّرت و اذا قصرت أفطرت» هست که تساوی بین نماز و روزه هست الا ما خرج، حالا روایات مربوط به نماز را می خوانیم.

«صحیحه عبید الله حلبی قال قلت لابی عبد الله علیه السلام صلیت الظهر أربع رکعات و أنا فی السفر فقال أعد». از این روایت استفاده می شود که برای کسی که در سفر به جای دو رکعت چهار رکعت خوانده به طور کلی دستور اعاده داده شده، حالا یا سؤال مربوط به خود حلبی است و یا مسئله ای فرضی است، اگر سؤال در مورد شخص خود حلبی است، قضیه فی واقعه می شود و به احتمال قوی مربوط به لزوم قضا می شود، اما احتمال قوی در اینگونه سؤالات این است که انسان خود را به عنوان مثال ذکر می کند و سؤال از مسئله ای فرضی است که فرضاً چنین پیش آمدی برای کسی پیش آید، در اینجا فرموده اند اعاده کن، و گرچه اعاده به حسب روایات اعم از اتیان در وقت و خارج وقت است اما اظهر افراد آن اتیان در وقت باشد.

روایت اعمش : «من یقصر فی السفر لم تجز صلاته لانه قد زاد فی فرض الله عز و جل». این حدیث از روایاتی است که از آنها استفاده می شود که اتمام صلاه فی موضع القصر که زیاده است، به طور کلی در عموم فروض آن مبطل است.

ص: ۳۶۰

«صحیحه زراره و محمد بن مسلم قالا قلنا لابی جعفر علیه السلام رجل صلی فی السفر أربعاً أ یعید أم لا؟ قال ان کان قرئت علیه آیه التقصیر و فسرت له فصلی أربعاً أعاد و ان لم یکن قرئت علیه و لم یعلمها فلا اعاده علیه». ظاهر این روایت این است که اگر مراد از «لاجناح» را در آیه صلاه مسافر بداند و بفهمد که «لاجناح» در مقام عزیمت است نه رخصت در این صورت اگر بر خلاف وظیفه رفتار کند باید نماز را اعاده نماید. بنابراین، اگر حکم اصل مسئله صلاه مسافر را می داند و مفاد آیه را می داند اما حکم فروع مسئله را نمی داند که غالب اشخاص نمی دانند، این شخص داخل در «قرئت علیه آیه التقصیر و فسرت له» هست.

در مقابل این روایت چند روایت وارد شده است, یکی «صحیحه ابی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال سألته عن الرجل ینسی فیصلی فی السفر أربع رکعات قال ان ذکره فی ذلک الیوم فلیعد و ان لم یذکر حتی مضی ذلک الیوم فلا اعاده علیه». ناسی کسی است حکم مسافر و مسافر بودن خود را می دانسته و فراموش کرده، حضرت بین داخل و خارج وقت تفصیل داده اند، موضوع این روایت از موضوع روایت زراره و محمد بن مسلم اخص مطلق می شود، به خاطر اینکه ناسی کسی است که

«قرئت علیه آیه التقصیر و فسرت له» است. مرحوم سید بر اساس این روایت فرموده که نماز شخصی که حکم اصل مسئله را بداند و نماز را تمام خوانده باشد، چه به حکم فروع عالم یا جاهل باشد، مطلقا چه داخل و چه خارج و چه داخل وقت باطل است، و اگر حکم اصل مسئله را نداند، در وقت نیز اشکال ندارد تمسکاً به روایت زراره و محمد بن مسلم، منتها در ناسی بین داخل و خارج وقت تفصیل داده، و اگر کسی غفلت دارد که می گفتم او را نیز می شود با همین کلمه نسیان که در عروه آمده، تعبیر کنیم، چه بسا انسان حکم مسئله را می داند و مسافر بودن را نیز می داند با این حال اشتباه می کند و به جای دو رکعت چهار رکعت می خواند، مرحوم سید در این فرض نیز به بطلان حکم می کند تمسکاً به روایت عبید الله حلبی که می گوید «صلیت الظهر أربعاً»، و روایت اعمش که می گوید «قد زاد فی فرض الله عز و جل». از کلام مرحوم سید بر می آید که ایشان روایات مسأله را به این شکل جمع کرده است.

ص: ۳۶۱

ولی ایشان به صحیحه عیص بن القاسم اصلاً توجه نکرده است: «قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن رجل صلّی و هو مسافر, فاتمّ الصلاه, قال: ان کان فی وقت فلیعد و ان کان الوقت قد مضی فلا اعاده علیه», مرحوم سید در خصوص ناسی بین وقت و خارج وقت تفصیل داده است, با این که این روایت به طور کلی تفصیل داده است, کسی که در سفر نماز را چهار رکعت خوانده ممکن است مسأله لزوم قصر بر مسافر را می دانسته و از مصادیق «قرئت علیه آیه التقصیر و فسّرت له» بوده ولی فروع مسأله نماز مسافر را نمی دانسته یا اشتباه در موضوع کرده, لذا نماز را تمام خوانده و ممکن است اصل مسأله قصر بودن صلاه مسافر را هم نمی دانسته چون محیط اهل تسنن بوده مانند سنی ها نماز را تمام خوانده است, خلاصه موضوع روایت خصوص ناسی نیست تا نسبت آن با صحیحه زراره و محمد بن مسلم عموم و خصوص مطلق باشد بلکه نسبت این دو روایت عموم و خصوص من وجه است.

ان قلت: در صحیحه زراره و محمد بن مسلم لفظ اعاده به کار رفته که مربوط به داخل وقت است و خارج وقت را شامل نمی شود.

قلت: اعاده در روایت اعم از اعاده در وقت و قضا است, لذا در مورد خارج وقت در ذیل روایت عیص و نیز در صحیحه ابی بصیر در خصوص ناسی حکم به نفی اعاده کرده که مراد نفی قضا است.

بنابراین نسبت بین صدر صحیحه زراره و محمد بن مسلم و ذیل صحیحه عیص عموم و خصوص من وجه است, صدر صحیحه زراره و محمد بن مسلم در عالم به اصل حکم دستور به اعاده می دهد چه در وقت باشد و چه در خارج وقت, ذیل صحیحه عیص در خارج وقت به عدم لزوم اعاده حکم می کند, چه مکلف عالم به اصل مسأله باشد چه نباشد.

ص: ۳۶۲

همین طور نسبت بین ذیل صحیحه زراره و محمد بن مسلم و صدر صحیحه عیص عموم و خصوص من وجه است, در ذیل صحیحه زراره و محمد بن مسلم در جاهل به اصل مسأله در داخل وقت و خارج وقت حکم به عدم لزوم اعاده نموده, ولی در صدر صحیحه عیص در داخل وقت درباره عالم به اصل مسأله یا جاهل به مسأله حکم به لزوم اعاده شده است.

ظاهراً در عروه به روایت عیص اصلاً توجه نشده است.

آنچه می توان گفت، این است که درست است که اعاده دو فرد دارد اما در مورد اینکه گفته می شود که اگر جاهل به اصل حکم باشد، اعاده نکند، اظهر افراد اعاده در داخل وقت است، در موارد دیگر نیز مانند حدیث رفع مشابهات زیاد هست که جاهل مغتفر است، اینها قرینه برای این است که ثبوت لا اعاده نسبت به جاهل حتی در وقت را از روایت عیص واضح تر قرار می دهد، روایت زراره و محمد بن مسلم می گوید برای جاهل اشکالی ندارد و لازم نیست دوباره انجام دهد، به قرینه مشابهات دیگر که می گوید جاهل مغتفر است، ظهور آن در اینکه حتی در وقت لازم نیست، قوت پیدا می کند، به دلیل اینکه ظهور این روایت اقوا است، به ظهور لا اعاده علیه در ذیل صحیحه زراره و محمد بن مسلم اخذ می کنیم، اما روایت عیص که بالاطلاق دلالت می کرد که جاهل باید در وقت اعاده کند، می گوئیم درباره عالم به اصل حکم است، به خاطر اینکه ظهور روایت عیص در ماده اجتماع دو روایت، به قوت ظهور روایت زراره و محمد بن مسلم نیست، بنابراین، به وسیله روایت زراره و محمد بن مسلم اطلاق علیه الاعاده روایت عیص را تقیید می کنیم و بعد از تقیید و تخصیص، تفصیل بین داخل و خارج وقت در روایت عیص به کسی اختصاص می یابد که اصل حکم و کلی حکم را بداند و روایت عیص بن القاسم اخص مطلق از صدر روایت زراره و محمد بن مسلم می شود، به خاطر اینکه صدر روایت زراره و محمد بن مسلم به طور کلی می گوید اگر حکم اصل مسئله را بداند، قضا نیز ندارد، تعبیر اعاده قضا را نیز شامل است، اما بعد از تقیید و اختصاص یافتن روایت عیص به صورتی که اصل حکم را می داند، اخص مطلق می شود یعنی همان کسی که قرئت علیه آیه التقصیر و فسرت له می شود، در همین مورد بین داخل و خارج وقت تفصیل قائل شده، با این روایت اخص صدر روایت زراره و محمد بن مسلم را تخصیص می زنیم، پس، با ذیل صحیحه زراره و محمد بن مسلم روایت عیص خاص می شود و بعد به وسیله روایت عیص صدر روایت زراره و محمد بن مسلم را تخصیص می زنیم و در نتیجه در عالم به اصل حکم، چه عالم و چه جاهل به فروع باشد، بین داخل و خارج وقت فرق وجود دارد و در خارج وقت قضا ندارد و در وقت اعاده دارد، و در جاهل به اصل حکم، چه در وقت و چه در خارج وقت مطلقا چیزی بر او نیست، نتیجه جمع روایات این می شود، در جمع بین ادله این وجه اظهر به نظر می آید، مرحوم سید اینطور قائل نیست، ایشان می گوید: اگر کسی اصل حکم لزوم قصر بر مسافر را می دانست و فروع آن را نمی دانست، در وقت و خارج وقت باید قضا کند.

حالا- این عبارت مرحوم سید که می گوید «و أما المسافر الجاهل بالحکم لو صام فیصح صومه و یجزئه حسب ما عرفته فی جاهل حکم الصلاه اذ الافطار کالقصر و الصیام کالتمام فی الصلاه» جاهل به حکم به دو گونه است, یکی این که اصل حکم کلی لزوم قصر بر مسافر را نمی داند و دیگری این که حکم موضوع خاص را نمی داند, ظاهر ابتدائی کلام ایشان این است که در صورت دوم نیز روزه اش صحیح است، با اینکه ایشان در باب صلاه بین جاهل به حکم اصل مسئله و جاهل به حکم فرع آن تفصیل قائل شده، ولی ممکن است بگوئیم که «حسب ما عرفته فی جاهل حکم الصلاه» تقیید باشد، یعنی حکم صوم هم بنابر همان تفصیلی است که درباره صلاه ذکر شده، البته این معنا یک نحوه خلاف ظاهری هست اما می توانیم مراد مرحوم سید را این گونه بدانیم. فتوای مرحوم آقای خوئی در اینجا اعم است، ایشان می گوید چه جاهل به اصل و چه به فروع، بین داخل و خارج وقت تفصیل هست، من نیز همین را قبلاً- عرض کردم، ایشان می گوید به خاطر اینکه روایات وارد شده که روزه مسافر جاهل صحیح است، اطلاق این روایات اقتضا می کند که چه جاهل به اصل و چه به فروع باشد روزه اش صحیح است، منتها در مقابل این روایت, روایتی هست که مرحوم آقای خوئی می فرماید واضح است که مراد از این روایت هم همین است, آن روایت می گوید اگر کسی در سفر روزه گرفته، اگر نهی پیامبر صلی الله علیه و آله به او رسیده باشد، روزه باطل است و اگر نرسیده باشد، صحیح است، ایشان می فرماید به وضوح مراد از رسیدن نهی پیامبر صلی الله علیه و آله، این است که نهی پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد این عمل خاص که انجام می دهد، به او رسیده باشد، قهراً مفاد آن با روایت جاهل یکی می شود. ولی به نظر می رسد که مراد نهی کلی پیامبر(ص) از صوم در سفر است, یعنی کسی که نمی دانسته که پیامبر فرموده اند «لیس من امبر امصیام فی امسفر»، حدیث خالی از ظهور نیست که مراد نهی پیامبر(ص) از روزه در سفر به طور کلی است, نه نهی پیامبر(ص) نسبت به روزه در این سفر خاص, اصل سفر است. مرحوم آقای خوئی اینجا ادعای وضوح می کند که مراد نهی پیامبر(ص) از روزه در خصوص این سفر است، روایت چنین وضوحی ندارد، اگر اراده نهی از کلی روزه در سفر واضح تر نباشد, اراده نهی از خصوص این سفر واضح نیست، منتها این را می توان گفت که روایاتی که می گوید اگر جاهل روزه گرفت، ظهور اینکه جهل به فروع را نیز شامل است، اقوای از ظهور در اراده جهل به حکم اصل مسئله است، به اطلاق این روایات اخذ می کنیم، و در مورد جاهل به حکم مسأله چه حکم اصل و چه فروع را نداند، حکم به صحت می کنیم، و از ظهور مختصر و فی الجمله روایتی که می گوید که اگر مسافر حکم اصل را بداند و لو حکم فروع را نداند، مغتفر نیست و روزه اش باطل است، رفع ید می کنیم، بنابراین، می توانیم بنابر مبنای مختار بگوئیم که حکم در صلات و صوم از نظر عدم لزوم قضا یکسان است، در باب صوم در نوع موارد در فرض بطلان قضا لازم است و مرحوم آقای خوئی تصور نکرده که ممکن است روزه باطل باشد ولی قضا نداشته باشد با این که مطلب چنین نیست, در صوم ماه مبارک رمضان, بطلان روزه با لزوم قضا ملازم است, ولی در صوم نذر و یمین و عهد و استیجار معین چنین ملازمه ای وجود ندارد. بحث ما تمام است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، مطلبی تکمیلی برای مسئله جواز مسافرت در ماه مبارک رمضان بیان می فرمایند.

برای مسئله جواز مسافرت در ماه مبارک رمضان در ایام تعطیل در دفتر چند روزی بحث تکمیلی بیان شد که در این جلسه قسمتی از آن را عرض می کنم. آقایان به مشهور نسبت جواز داده اند و مرحوم ابو الصلاح حلبی با مشهور مخالفت کرده و مرحوم آقای حکیم این نسبت را محکم تر بیان می کند و می فرماید که شهرتی است که کاد أن یکون اجماعاً، اما بعد از مراجعه معلوم شد که مطلب اینگونه نیست، البته بعد از مرحوم علامه مخالف صریحی سراغ ندارم اما قبل از مرحوم علامه اینگونه نیست و حتی ادعای شهرت نیز درست نیست، غیر از مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی، مرحوم شیخ طوسی در تهذیب عبارتی دارد که از آن عدم جواز استفاده می شود. شهید اول در رساله خود در این موضوع: جواز ابداع السفر فی شهر رمضان می گوید: ویلوح من الشیخ فی التهذیب و الشیخ ابی محمد بن ابی عقیل والشیخ ابی علی محمد بن جنید التحریم و صرّح به الشیخ ابوالصلاح فی الکافی (رسائل الشهید الاول, ص۲۵۲)

عبارت تهذیب چنین است: «ولاینبغی للانسان ان یخرج الی السفر فی شهر رمضان الا لضروره تدعوه الی ذلک و یکون سفره فی ذلک طاعه او مباحاً, فاما ماله عند مندوحه فلایجوز الخروج فیه» کلمه لایجوز در ذیل عبارت به معنای حرمت است و این که مراد از لایجوز, کراهت باشد خلاف ظاهر است, «لاینبغی» هم در روایات و کلمات قدماء به معنای لایجوز است, در روایات آمده «ولاینبغی ان تنقض الیقین بالشک», «سبحان من لاینبغی التسبیح الا له» در اکثر محرمات احرام, تعبیر «لاینبغی» وارد شده مثل «من لبس ثوبا لاینبغی له لبسه و اکل طعاماً, لاینبغی له اکله», پیامبر صلی الله علیه و آله در حجه الوداع حج خود را به عمره تمتع بدل نکردند و فرمودند که من سائق الهدی هستم, و «لاینبغی لسائق الهدی ان یحل حتی یبلغ الهدی محلّه».

ص: ۳۶۵

بنابراین از عبارت شیخ طوسی در تهذیب بر می آید که فتوای ایشان حرمت خروج در ماه مبارک رمضان است, استدلال ایشان به مرسله علی بن اسباط هم که در آن آمده: «فلیس للرجل إذا دخل شهر رمضان ان یخرج الاّ فی حج او...» مؤید حرمت خروج در غیر موارد استثناء است.

در اینجا به عنوان جمله معترضه عرض کنم که در چاپ نجف به تصحیح مرحوم فرسان متأسفانه عبارت مرحوم شیخ طوسی را تتمه کلام شیخ مفید انگاشته اند, علامت قوسی را که برای نشان دادن متن مقنعه است, در این قسمت هم آورده اند, متن تهذیب چاپی چنین است: قال الشیخ رحمه الله: (وکل مسافر فی طاعه الله تعالی یجب علیه التقصیر فی الصلاه و الصوم و کذلک کل مسافر فی مباح, ولاینبغی للانسان ان یخرج إلی السفر... فلایجوز الخروج فیه). عبارت شیخ مفید در مقنعه تا «فی

مباح» می باشد (مقنعه, ص۳۴۸ و ۳۴۹) و بقیه عبارت از خود شیخ طوسی است.

شیخ طوسی در نهایه (ص۱۶۱) می گوید, یکره للانسان الخروج الی السفر فی شهر رمضان الاّ عند الضروره..., ولی بعد می گوید: فاذا مضی ثلاث و عشرون من الشهر جاز له الخروج إلی حیث شاء, در مبسوط (ج۱, ص۲۸۴) می گوید: یکره انشاء السفر فی شهر رمضان الاّ بعد ان یمضی ثلاث و عشرون منه, فان دعته الحاجه الی الخروج من حج او عمره او زیاره او خوف من تلف مال او هلاک اخ جاز له الخروج ای وقت شاء.

ظهور ابتدائی جواز در اصل حلیت است و مفهوم آن عدم جواز قبل از بیست و سوم بدون ضرورت است.

ص: ۳۶۶

امّا «یکره» ظهور در کراهت اصطلاحی ندارد, به خاطر این که در تعبیر «یکره» بین اصطلاح امروزی و اصطلاح قدماء تفاوت وجود دارد, یکره در موارد مبغوض به کار می رفته, مراد از مبغوض علی الاطلاق محرّم است و گاهی هم این عبارت در موارد تنزیه به کار می رود, مرحوم کلینی در عناوینی که در ابواب کافی به کار برده کلمه «یکره» و «کراهیه» را به همین معنای عام مبغوض به کار برده است, در همین بحث ما در کافی, ج۴, ص۱۲۶, دو باب پیش سر هم عنوان شده است: باب کراهیه السفر فی شهر رمضان, باب کراهیه الصوم فی السفر, در این باب دوم همه روایات دالّ بر تحریم را ذکر کرده همانند روایاتی که پیامبر(ص) کسانی را که در سفر روزه گرفته اند عصات خوانده یا امام صادق(ع) فرموده اگر کسی در حال روزه در سفر بمیرد من بر او نماز نمی خوانم, یا «الصائم فی السفر فی شهر رمضان کالمفطر فیه فی الحضر»

در بحث سفر در شهر رمضان هم دو روایت نقل کرده یکی ظاهر در حرمت و دیگری ظاهر در کراهت, لذا مختار مرحوم کلینی در این بحث روشن نیست.

عبارت مرحوم ابن براج در مهذب نیز مانند عبارت مرحوم شیخ است.

مرحوم ابن ادریس هم در سرائر, ج۱, ص۳۹۰ می گوید: و یکره للانسان السفر فی شهر رمضان الاّ عند الضروره الداعیه الی ذلک... فاذا مضی ثلاثه و عشرون یوماً من الشهر جاز له الخروج إلی حیث شاء و لم یکن سفره مکروهاً.

سؤال: این عبارت با عبارت مرحوم شیخ فرق دارد, ایشان «ولم یکن سفره مکروها» را هم اضافه کرده که می تواند نشان این باشد که پس از گذشت ۲۳ روزه, جواز بدون کراهت می آید و مفهوم آن این است که چنین جوازی قبلاً- نیست نه اصل جواز, بنابراین ایشان را نباید قائل به حرمت سفر دانست.

ص: ۳۶۷

پاسخ استاد دام ظله: عبارت «لم یکن سفره مکروهاً» قابل وجهین است, ممکن است تقیید «جاز» باشد, ولی به احتمال قوی این عبارت تقیید نیست, بلکه تفسیر است, به هر حال با توجه به دو احتمالی بودن این عبارت نمی توانیم به سرائر نسبت دهیم که در این مسأله با مرحوم شیخ مخالفت کرده است.

و بسیاری از سابقین مانند مرحوم محقق در شرایع و مختصر النافع و معتبر، و مرحوم ابن زهره و مرحوم سید مرتضی و مرحوم شیخ مفید و مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق مسأله خروج در ماه مبارک رمضان را اصلاً عنوان نکرده اند، قبل از مرحوم علامه فقط مرحوم صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه صریحاً به عدم حرمت حکم کرده و از دیگری چنین مطلبی سراغ ندارم، کلمه کراهت در اصباح مرحوم قطب الدین کیدری هست اما معلوم نیست مراد حرمت یا کراهت است، به خاطر ایشان نیز از قدماء است و قبل از مرحوم محقق و مرحوم علامه است، البته بعد از مرحوم علامه مخالفی نیافتم که صریح در حرمت باشد، آنها قائل به کراهت هستند، آنها نیز همه عنوان نکرده اند اما کسانی که عنوان کرده اند، قائل به کراهت هستند و فقط مرحوم محقق قمی در غنائم گویا در مسئله فی الجمله تأملی دارد، به خاطر اینکه اول تعبیر می کند که حرام نیست اما بعد به مناسبت مطلب دیگری برای نظر مخالف وجهی ذکر می کند و می گوید ولی این امر مشکل است. پس، مسئله به آن محکمی نیست که مرحوم آقای حکیم می فرماید: مشهور است و کاد أن یکون اجماعاً، شهرت را نمی توانیم به قدماء نسبت دهیم، از نظر اقوال مسأله چنین است.

ص: ۳۶۸

اما از نظر آیه «من شـهد منکم الشـهر فلیصـمه» بین مفسرین در مراد از این آیه اختلاف واقع شده، بعضی گفته اند که مراد این است که شـخص در وطن باید روزه بگیرد و در مسافرت و حال مرض باید افطار کند، گفته اند که جمله بعدی مخصص جمله قبلی است، «الشهر» را مفعول به گرفته اند و گفته اند اگر کسی ماه مبارک رمضان را درک کرد باشد، وظیفه دارد روزه بگیرد و بعد آیه شـریفه مسافر و مریض را اسـتثنا کرده است. و بعضـی از مفسـرین «الشهر» را ظرف و مفعول فیه گرفته اند و گفته اند که مراد این است که اگر کسـی حاضر وطن در ماه مبارک رمضان بود باید روزه بگیرد، لذا اگر کسی در اول ماه حاضر وطن بود، باید همه ماه را روزه بگیرد، منتها سـنی ها که صوم را در وطن نیز جایز می دانند، می گویند چه حاضر و چه مسافر باشد، باید آن ماه را روزه بگیرد، اما امامیه که صوم را در سـفر جایز نمی دانند، نتیجه این مطلب این می شود که بنابر اینکه تحصـیل شرط واجب لازم است، کسی که اول ماه را درک کرده باشد، وظیفه دارد مسافرت نرود و تمام آن ماه را روزه باشد، به خاطر اینکه حضـر از شـرائط واجب و شـرط صحت عمل است، اما اگر خلاف شرع کرد و به سفر رفت، باید روزه را افطار کند، این خلاـف شـرع مجوز صوم نیست، این مطلب بحث علمی دارد که دربـاره آن بحث خواهیم کرد. در مجمع البیان این دو احتمال را در تفسـیر آیه نقـل کرده و این احتمال دوم را که اگر مکلف اول ماه را در حضـر درک کنـد، بایـد همه ماه را روزه بگیرد، تقـویت کرده، و مرحوم شـیخ طوسـی نیز هر دو احتمـال را ذکر کرده امـا نسبت به ترجیـح یکی بر دیگری نظری نـداده است. بنـابراین بـا توجه به اجماع امامیه مبنی بر حرمت روزه در سـفر در ماه مبارک رمضان (که اسـتثناءی هم نـدارد و موارد اسـتثناء مربوط به غیر ماه مبارک رمضان است) می توان نظر مرحوم صاحب مجمع البیان را هم این گونه دانست که باید کسـی که در اول شـهر در حضـر است, از شـهر خارج نشود و تمام ماه را روزه بگیرد. به هر حال مسأله جواز سـفر در ماه مبارک رمضان از مسائل مقطوع فقهی نیست که اگر کسی بر خلاف آن فتوا دهد, فقه جدید باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به مناسبت مسئله صوم در سفر، مسئله سفر بعد از زوال را بررسی می کنند.

در این مسئله که اگر کسی بعد از زوال از وطن مسافرت می کند، روزه ای چه حکمی دارد, یازده قول در این مسئله هست و منشأ آن اختلاف در روایات و جمع بین آنها است.

یکی از اقوال که در مستمسک و تقریرات درس مرحوم آقای خوئی از مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن بابویه که ظاهراً مراد علی بن بابویه پدر مرحوم صدوق است، نقل شده، این است که چه قبل و چه بعد از ظهر و چه با نیت سفر از شب و چه بدون آن روزه باطل است و در مسئله تفصیلی نیست، البته مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی مستقیم مراجعه نکرده اند و با واسطه از مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن بابویه نقل می کنند، ولی فقط مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن بابویه قائل به این قول نیستند و قریب به بیست نفر به این مطلب قائل هستند.

محصل کلام مرحوم آقای خوئی این است که وجهی برای کلمات این آقایان نیست، درست است که مقتضای آیه قرآن بطلان است اما نمی شود روایات مسأله را کنار گذاشت، این که این روایات فی الجمله صحیح است، قابل انکار نیست، در اینجا سلب مطلق درست نیست و لو آیه با این قول مساعد است و روایت عبد الاعلی مولی آل سام نیز مطابق با آن است و از آن بر می آید که حتی در سفر بعد از ظهر نیز باید افطار شود، اما این روایت موقوف است و به امام علیه السلام نسبت داده نشده، و عبد الاعلی مولی آل سام نیز توثیق نشده است، پس، این قول ضعیف جداً.

ص: ۳۷۰

حال چگونه با وجود این روایات این بزرگان به آیه شریفه اخذ کرده اند و حکم به بطلان روزه داده اند، ممکن است منشأ این باشد که در اصول بحث مفصلی هست که آیا خبرین متعارضین نفی ثالث می کند، مثلاً اگر مقتضای دلیلی تمام بودن نماز و مقتضای دلیلی دیگر قصر بودن نماز است، آیا این دو دلیل تخییر را نفی می کند، این مطلب مورد بحث است، قائلین به نفی ثالث می گویند مدلول مطابقی دلیلی که حکم می کند که قصر واجب است، وجوب قصر است، این دلیل بالالتزام نفی اضداد می کند، همانطور که لزوم تمام ضد این دلیل است، تخییر بین قصر و اتمام نیز ضد این است، و لو این دو دلیل در اثر تعارض از حجیت در مدلول مطابقی افتاده و به خاطر ترجیح بلا مرجح نمی توانیم به هیچ یک از آنها اخذ کنیم، اما مدلول التزامی آنها جهت است و با آن قول ثالث، (مثلاً تخییر بین قصر و اتمام) نفی می شود، مدلول التزامی در دلالت تابع مدلول مطابقی است و اگر دلیل مطابقی نبود، دلیلی بر مدلول التزامی نبود، اما دلیلی وجود ندارد که در حجیت نیز تابع باشد تا اگر مدلول مطابقی در اثر تعارض از حجیت ساقط شود، آن قدر مشترک نیز که هر دو دلیل بالالتزام بر آن دلالت می کنند، از حجیت

ساقـط شود، معیـار برای اخـذ به دلالـتی این است که دلیلی بر خلاـف آن نباشـد، نسـبت به نفی تخییر که مقتضای هر دو دلیل است، احتمـال می هیم واقعاً تخییر منفی باشـد و دلیلی نیز وجود نـدارد که این احتمال را ابطال کنـد، گرچه به مـدلول مطابقی نتوانیم اخذ کنیم، به مدلول التزامی اخذ می کنیم.

ص: ۳۷۱

اما نفی ثالث دو گونه است ؛ گاهی هر کـدام از دو دلیل مسـتقلّا نفی ثالث می کند، قائل به هر کدام از دو قول می گوید اگر قول مختـار درست نباشـد، قول دوم درست خواهـد بود و قول ثالثی وجود نـدارد، در این فرض نفی ثالث صـحیح است, نتیجه این بحث در بحث خبرین متعارضـین بلکه مطلق دو اماره متعارض و اجماع مرکب ظاهر می شود. در اجماع مرکب می گویند عـدم قول به فصل برای اعتبار کافی نیست و میزان قول به عدم فصل است، یعنی همه بگویند فصـلی وجود ندارد، و با قطع نظر از قول مختار، شق ثالثی وجود نـدارد, هیچ کس نمی گوید که به دلیل قول مختار، شق ثانی و ثالث منفی است تا هر دو طرف به خاطر پـذیرش قول مختار در نفی ثالث مشترک باشـند، در مثال نماز قصـر و تمام در حقیقت دو ادعای مسـتقل هست، یکی این است که حکم تخییری نیست و دوم این است که یکی از دو طرف می گویـد قصـر است و دیگری می گویـد تمـام است، مرحوم شیخ انصاری می گوید با وجود اختلافی که در شرائط حجیت خبر واحد هست، ممکن است بگوئیم همه با صرف نظر از قول خود اصل مشترکی را قبول دارند، در بین شـیعه و سـنی و بین سنی ها و بین شیعه اشخاص در شرائط حجیت خبر واحد مختلف هسـتند، اما ممکن است گفته شود که همه اینها که با شرائط خاصی به حجیت خبر واحد قائل هستند، این اصل را قائل هستند که خبر غیر علمی در شریعت حجت است و لازم نیست که حجت به علم منحصر باشد، منتها هر کسی با شرائطی خاص قائل است، بین سـنی ها شـرط صـحیح بخاری به گونه ای و شـرط صـحیح مسلم به گونه ای دیگر است، و بین امامیه نیز شرط قبول خبر مختلف است، اما اگر هر کـدام از دو دلیل به خاطر اینکه قول مختار را اختیار کرده، ثالث را نفی می کند، مثلًا برای خاطر اینکه برای او از ادله لزوم قصـر ثابت شده، تخییر بین قصـر و تمام را نفی می کند و اگر برای او ثابت شود که لزوم قصر اشـتباه است، ممکن است بگویـد که شایـد تخییر باشـد و به سـراغ لزوم تمام نرود، هر کدام به خاطر اینکه حرف خود را قبول دارد، ثـانی و ثـالث را نفی می کنـد، در اینطور موارد نمی توانیم بگوئیم که طرفین با نفی تخییر موافق هسـتند, به خلاف گونه اول که هر کدام از طرفین به تبع حرف خود نفی ثالث را نمی گوید و مستقلاً دو حرف دارد و پذیرش قول مختار و نفی ثالث ارتباطی نیست، اگر یکی از دو حرف غیر ارتباطی باطل شد، حرف دیگر از اعتبار نمی افتد.

ص: ۳۷۲

خلاصه اگر در بحث قصر و تمام ثابت باشد که همه مستقلاً تخییر را نفی می کنند, و اختلاف آنها در حرف دیگری است, در اینجا تخییر نفی می شود, اما ثابت نیست که نفی تخییر چنین باشد.

تقریب دیگری که به آن قائل هستم، این است که دلیل برای حجیت خبر واحد چیست؟ البته این بحث به خبر واحد اختصاص ندارد، و در امارات دیگر هم می آید اگر خبر واحد را از باب سببیت حجت بدانیم، این مطلب را که می خواهم عرض کنم، نمی توانیم بگوئیم، اما اگر از باب طریقیت بدانیم که آقایان نیز همین را قائل هستند، می توانیم با بیانی نفی ثالث کنیم، بنابر سببیت، اگر گفتند واجب است قول عادل اخذ شود، به حساب این نیست که قول عادل به واقع نزدیک تر است و برای خاطر این است که عدالت ترویج شود، شارع با قطع نظر از مطابقت قول عادل با واقع، برای شخص عادل ارزش قائل شده، اگر مبنای ما در حجیت خبر واحد سببیت باشد، در صورتی که در دو دلیل متعارض مستقلاً ثالث منفی نیست، نمی توانیم نفی ثالث کنیم، اما منصور و مشهور بین آقایان این است که حجیت اخبار از باب طریقیت است، شارع دیده که نود و نه خبر از صد خبر عادل مانند زراره و محمد بن مسلم مطابق با واقع است، در اینجا امر می کند که به خبر عادل اخذ شود، بنابر طریقیت، با همان ملاکی که شارع قول زراره و قول محمد بن مسلم را حجت قرار داده, نفی ثالث می کنیم, اگر فرض کنیم احتمال اشتباه هر یک از زراره و محمد بن مسلم در خبر خود به تنهایی یک درصد باشد, و چون احتمال صدق و مطابقت هر خبر با واقع ۹۹ درصد است شارع قول عادل را حجت قرار داده است, در اینجا وقتی ما علم داریم که یکی از زراره و محمد بن مسلم حتماً اشتباه کرده اند, در اینجا احتمال صدق هر یک از دو خبر, دیگر ۹۹ درصد نیست, بلکه ۵۰٪ احتمال دارد که اشتباه معلوم در خبر زراره باشد و ۵۰٪ احتمال دارد که این اشتباه در خبر محمد بن مسلم باشد لذا هر دو خبر از حجیت تعیینیه می افتند, ولی نکته مهم بحث در اینجا است که این احتمال که علاوه بر یکی از این دو شخص که اشتباه کرده اند, شخص دوم هم اشتباه کرده باشد ۵۰٪ نیست, بلکه این احتمال از احتمال اشتباه هر یک از این دو نفر در حالت معمولی پایین تر است در نتیجه احتمال صدق شخص دوم (یعنی شخص دیگر غیر معلوم الکذب با همین عنوان اجمالی) از احتمال صدق خبر عادل در شرایط عادی بالاتر است, احتمال این که علاوه بر یکی از دو نفر محمد بن مسلم و زراره شخص دوم هم اشتباه کرده باشد است و احتمال این که نفر دوم درست گرفته باشد است که از ۹۹٪ بالاتر است, لذا احدهما لابعینه واجد ملاک حجیت است و با آن نفی ثالث می کنیم و فرقی نیست که دو دلیل مستقلاً نفی ثالث کنند یا به تبع قول خود, نفی ثالث نمایند.

لازم به ذکر است که ما واحدلابعینه را از این جهت حجت نمی کنیم که یکی از مصادیق عام «صدّق العادل» است, مصادیق این عام, افراد معین است ولی ملاک اعتبار قول عادل که طریقیت و اقربیت به واقع است نسبت به واحد لابعینه به طور قوی تر وجود دارد, لذا ما واحد لابعینه را حجت قرار می دهیم و می گوییم که هر دو باطل نیست, قهراً در مثال قصر و اتمام, تخییر نفی می شود.

حال، اینکه در مسأله ما قریب به بیست نفر قائل شده اند که روزه مسافر به طور کلی باطل است، ممکن است وجه آن این باشد که گفته اند که این روایات متعارض می شود و مدلول مطابقی و التزامی از حجیت ساقط می شود و نفی ثالث هم نمی شود, لذا ما به سراغ آیه قرآن می رویم که می گوید روزه مسافر باطل است، منتها نظر مختار این است که در احادیث متعارض نفی ثالث می شود و این مبنا درست نیست که همه احادیث را کنار بگذاریم و بگوئیم همه اشتباه است، و قهراً اگر در آیه قرآن عمومی قائل شویم، باید فی الجمله به آن تخصیص بزنیم و لو معین نباشد و نتوانیم برای آن اسم بگذاریم که چه نحوه تخصیصی است.

خلاصه ما با مبنای کلام این آقایان موافق نیستیم, ولی این گونه نیست که این کلام بی وجه باشد و بتوانیم آن را ضعیف جدّاً بخوانیم, بلکه در مسأله اختلاف مبنا وجود دارد. که آیا در احادیث متعارض می توان نفی ثالث کرد یا نه؟

سؤال: در بحث ما تنها دو دسته احادیث نیست, بلکه دسته های بیشتری وجود دارد.

ص: ۳۷۴

پاسخ استاد دام ظله: در این صورت طریقیت روایات نسبت به نفی ثالث بیشتر می شود. اگر کسی در دو خبر متعارض هم در نفی ثالث تأمل داشته باشد در چند خبر متعارض و در جایی که روایات و اقوال بسیار وجود دارد, در نفی ثالث اطمینان قوی تری حاصل می گردد.

توضیح بیشتر کلام استاد _ دام ظله _ :

در مورد نحوه محاسبه احتمالات در این مسأله باید دانست که احتمال هر پدیده از قاعده زیر پیروی می کند:

اگر احتمال کذب هر خبر ۱٪ باشد, یعنی از صد حالت ممکن, تنها یک حالت آن کذب است, اگر دو خبر وجود داشته باشد که احتمال کذب هر یک به تنهایی ۱٪ باشد, اگر علم اجمالی به کذب یکی از آنها نداشته باشیم, احتمال کذب هر دو است, چون در هر یک از صد حالت ممکن هر خبر, صد حالت نسبت به خبر دوم متصور است, لذا مجموع حالات ممکن ده هزار حالت خواهد بود که تنها یکی از آنها حالت مطلوب ما (یعنی کذب هر دو) می باشد, حال اگر فرض کنیم که ما می دانیم که یکی از این دو خبر کاذب است و می خواهیم احتمال کذب خبر دوم را (در این فرض علم اجمالی) به دست بیاوریم, در اینجا مجموع حالات ممکن ما از ده هزار به ۱۹۹ تقلیل می یابد, چون در خبر اول, در ۹۹ حالت این خبر صادق است و در یک حالت کاذب, در ۹۹ حالت صادق بودن خبر اول, دیگر نسبت به خبر دوم حالات مختلف متصور نیست, بلکه با فرض صدق خبر اول, خبر دوم قطعاً کاذب است, پس صد صورت مختلف خبر دوم تنها در یک حالت از حالات متصوره خبر اول (یعنی در حالت کذب خبر اول) تصویر می شود, پس مجموع حالات ممکن ما ۱۹۹ حالت خواهد بود. (۱۹۹=۱۰۰+۹۹) که از این حالت ها تنها یکی حالت مطلوب است, لذا احتمال کذب خبر دوم بر فرض کذب یکی از دو خبر (با همین عنوان اجمالی) و احتمال صدق خبر دوم (با همین عنوان اجمالی است.

لازم به ذکر است که مثال بحث ما از مصادیق احتمال مشروط است که در آمار ذکر شده و فرمول ریاضی آن ارائه شده است. ما سعی کردیم مفاد قاعده احتمالی مشروط را در مورد بحث ما بدون ذکر فرمول کلی آن توضیح دهیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۳ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به مناسبت مسئله صوم در سفر، بحث در مسئله سفر بعد از زوال را پی می گیرند.

نقل و بررسی روایات مسئله بحث دامنه داری است و در این جلسه نمی توانیم به اتمام برسانیم، در این جلسه، تکمیلی برای عرایض جلسه گذشته و همچنین فرمایشی که مرحوم آقای خوئی دارد، عرض می کنم.

یکی از روایاتی که به عنوان استدلال برای کلام کسانی ذکر کرده اند که می گویند صوم در سفر مطلقا ممنوع است و بین قبل و بعد از ظهر و تبییت و عدم تبییت نیت فرقی وجود ندارد، روایت عبد الاعلی مولی آل سام است، البته نظر کسانی که به عدم جواز قائل شده اند، به این روایت نیست اما به عنوان مستند این قول ذکر شده است.

به این مناسبت مرحوم آقای خوئی بحث کرده و فرموده که اولاًـ این روایت موقوف است و از امام علیه السلام نقل نشده و ممکن است اجتهاد راوی باشد که از مطالب مختلفی استنباط کرده باشد، روایات موقوف را خبر متصل و منقول از امام علیه السلام نمی دانند و حکم به حجیت آن نمی کنند، این اشکال را قبلاًـ مرحوم شیخ طوسی نیز فرموده, وی این روایت را به عنوان استدلال برای این قول نقل کرده و با اشکال موقوف بودن روایت به آن پاسخ داده است.

ص: ۳۷۶

اما مطلب اضافه که مرحوم آقای خوئی دارد و بعضی از سابقین که من دیده ام، ندارند، این است که ثانیاً، فرضاً که روایت متصل بود و از امام علیه السلام نقل می شد، دلیلی بر وثاقت عبد الاعلی نداریم، وی توثیق نشده و ادله عامه ای که برای وثاقت او ذکر کرده اند، محل مناقشه است، لذا نمی توانیم حکم به اعتبار خبر کنیم.

فرمایشی نیز ضمناً دارد که من مقداری با اضافه عرض می کنم، سه عنوان به نام عبد الاعلی بن اعین هست که همگی از اصحاب حضرت صادق علیه السلام یا در این طبقه و کوفی هستند، یک عنوان را که مرحوم آقای خوئی ذکر نکرده و در رجال و فهرست مرحوم شیخ و فهرست مرحوم نجاشی نیز وجود ندارد، عبد الاعلی بن اعین شیبانی است که یکی از برادران زراره است, نام وی در تکمله رساله ابی غالب زراری و کتب عامه ذکر شده است.

و یکی نیز عبد الاعلی بن اعین عجلی است که در رجال مرحوم شیخ عنوان شده، و این شخص مسلماً غیر از برادر زراره است،

برای خاطر اینکه درست است که ممکن است که دو عنوان بر کسی منطبق شود اما دو عنوان مباین منطبق نمی شود، بنو عجل و بنو شیبان دو شعبه از قبائل عدنانی (در مقابل قبائل قحطانی) و از نواده های علی بن بکر بن وائل هستند، هر کدام به یکی از نواده های بکر بن وائل متصل می شوند، جائی می توان بین دو عنوان از قبائل جمع کرد که یکی شعبه ای از دیگری باشد و اعم و اخص باشد، مثلاً یکی هاشمی و دیگری موسوی باشد، اما بنو عجل و بنو شیبان مباین هستند.

ص: ۳۷۷

و یکی نیز عبدالاعلی بن اعین کوفی مولی آل سام از اصحاب حضرت صادق علیه السلام است, الان بعضی از کتب مانند معجم قبائل العرب نزد من نبود تا ببینم که آیا آل سام از بنی عجل هست یا نیست, ذاتاً اتحاد عجلی و مولی آل سام اشکال عقلی ندارد و امکان خارجی دارد.

سؤال: اتحاد این دو عنوان با این شکل هم تصویر دارد که وی از جهت نسب از بنی عجل و از جهت ولاء, مولی آل سام باشد.

پاسخ استاد دام ظله: در مورد عجلی هم در رجال شیخ ذکر شده است عبدالاعلی بن اعین العجلی مولاهم, پس عجلی هم بالولاء با بنی عجل ارتباط دارد نه بالنسب, و این که این شخص از دو جهت ارتباط ولاءی داشته باشد, مثلاً از جهت عتق و آزادشدگی و از جهت نزول خلاف ظاهر است, مولویت از غیر جهت عتق را در کتب رجال ذکر می کنند. به هر حال اتحاد عجلی و مولی آل سام محتمل است.

البته مرحوم شیخ در رجال خود در باب اصحاب الصادق عبد الاعلی مولی آل سام و عبدالاعلی بن اعین عجلی را ذکر کرده, ولی این امر دلیل بر تعدّد نیست, مرحوم شیخ اتحاد این دو عنوان را نفهمیده, لذا هر دو عنوان را آورده است, ایشان عناوینی را که پیدا کرده در کتاب رجال آورده, اگر ایشان اتحاد آنها را متوجه می شد طبعاً اشاره می کرد و دو عنوان ذکر نمی کرد.

به هر حال احتمال عدم اتحاد این دو عنوان با علم به عدم اتحاد که ظاهر کلام مرحوم آقای خویی است, در نتیجه یکسان است, با احتمال عدم اتحاد هم نمی توان از توثیق عجلی (به عقیده آقای خویی), برای وثاقت مولی آل سام استفاده کرد, چون نتیجه تابع اخسّ مقدمتین است, همین که اتحاد این دو عنوان ثابت نشد نتیجه علم به عدم اتحاد را می دهد.

ص: ۳۷۸

این که مرحوم آقای خویی می فرماید: عبد الاعلی بن اعین عجلی توثیق شده از دو راه است, یکی این که نام وی در تفسیر منتسب به علی بن ابراهیم واقع است, در این تفسیر سیف بن عمیره از عبدالاعلی بن اعین نقل می کند, دیگر این که شیخ مفید در رساله عددیه عبدالاعلی بن اعین عجلی را توثیق کرده است.

فرمایش آقای خویی از دو جهت محل مناقشه است.

یکی این که مرحوم آقای خویی با این که بعداً تصریح کرده که عبد الاعلی مولی آل سام هم ابن اعین است, در ذیل عنوان عبدالاعلی بن اعین عجلی, تمام توثیقات مربوط به عبدالاعلی بن اعین را آورده, گویا تصور کرده اند که تنها عجلی ابن اعین است و کسی دیگر ابن اعین نیست, لذا در مواردی که عنوان عبدالاعلی ابن اعین وارد شده مراد را عجلی دانسته و آنها را در ترجمه وی وارد کرده است.

عبدالاعلی بن اعین در رساله عددیه شیخ مفید و در تفسیر قمی در هر دو جا عبدالاعلی مولی آل سام است, زیرا راوی از عبدالاعلی بن اعین در رساله عددیه حماد بن عثمان است که راوی از عبدالاعلی مولی آل سام است و در هیچ جایی از عبدالاعلی بن اعین عجلی روایت نمی کند, راوی از عبدالاعلی بن اعین در تفسیر قمی هم سیف بن عمیره است, در رجال کشی, ص۳۱۹ در ذیل عنوان عبدالاعلی مولی اولاد سام (آل سام خ.ل) روایتی را که سیف بن عمیره از عبدالاعلی نقل کرده آورده است که نشان می دهد سیف بن عمیره از عبدالاعلی مولی آل سام نقل می کند و مرحوم آقای خویی هم این مطلب را پذیرفته و این روایت را در ترجمه عبدالاعلی مولی آل سام آورده است. پس هم رساله عددیه و هم تفسیر قمی مربوط به عبدالاعلی مولی آل سام است نه عبدالاعلی بن اعین.

ص: ۳۷۹

جهت دوم مناقشه در کلام مرحوم آقای خویی این است که توثیق عام بودن وقوع شخص در تفسیر قمی را آقای خویی قبول دارند ولی ما آن را تمام نمی دانیم, توثیق عام بودن رساله عددیه شیخ مفید را هم که در کلمات بسیاری از رجالیان وارد شده مطلب درستی نیست. در رساله شیخ مفید که در رد اصحاب عدد است, بر خلاف بعضی از رسائل دیگر خود قول به عدد را که ماه رمضان همیشه سی روز است رد کرده, می گوید ماه رمضان به رؤیت وابسته است, وی در رساله (ص ۲۵) می گوید: راویان رؤیت فقهاء اصحاب ائمه و «الاعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لایطعن (مطعن خ.ل) علیهم ولاطریق الی ذم واحد منهم, و هم اصحاب الاصول المدونه و المصنفات المشهوره می باشند و بعداً روایات رؤیت را ذکر کرده که از جمله در یکی از روایات آن نام عبد الاعلی بن اعین وارد شده است.

در اینجا اشتباهی عمومی واقع شده و طبعاً هم اشخاص اشتباه می کند و خیال می کنند که شیخ مفید تمام افرادی را که بعداً در سند روایات رؤیت ذکر می کند واجد اوصاف فوق دانسته, آنها را توثیق می کند, ولی این گونه نیست, ایشان نمی خواهد بگوید, همه این راویان دارای چنین اوصافی هستند, در همین بحث ما عبدالاعلی بن اعین یا عبدالاعلی مولی آل سام را نه شیخ طوسی در فهرست و نه نجاشی در رجال خود آورده اند و اگر وی از «اصحاب الاصول المدونه و المصنفات المشهوره» بود بسیار بعید است که در کتب فهارس ذکر نشده باشد.

در رساله عددیه از جمله راویان رؤیت محمد بن سنان است که شیخ مفید کمی قبل از عبارت بالا درباره او می گوید: هو مطعون فیه لاتختلف العصابه فی تهمته وضعفه (رساله جوابات اهل الموصل فی العدد والرؤیه, ص۲۰), پس مرحوم شیخ مفید نمی خواهد بگوید همه افرادی را که ذکر می کنم واجد اوصاف فوق هستند و همچنان که به محمد بن سنان نظر ندارد, عبدالاعلی بن اعین هم قطعاً از اصحاب الاصول المدونه و المصنفات المشهوره نیست, بلکه ایشان می خواهد بگوید که روایات رؤیت را شخصیت هائی نقل کرده اند که هیچ نقطه ضعفی در مورد آنها نمی توان گفت و واجد شرایط فوق هستند، و بعد به عنوان تأیید که مسئله شکل متواتر بگیرد، روایات افراد ضعاف را هم ضمیمه کرده و این امر اشکالی ندارد، پس، نمی توان به رساله عددیه مرحوم شیخ مفید برای توثیق افراد استناد کرد، لذا اینکه آقایان در بعضی از موارد محل اختلاف در توثیق و تضعیف راویان می گویند نظر مرحوم شیخ مفید در رساله عددیه با دیگران مخالف است، درست نیست و عبارت این رساله دلیل بر مخالفت نیست.

منتها می توانیم عبـد الاعلی بن اعین را توثیق کنیم، یکی این است که مرحوم شیخ در اشکال به روایت عبـد الاعلی مولی آل سام می فرماید این روایت موقوف است و صـلاحیت ندارد با روایات مسـند معارضه کند، و دیگر این اشکال را ذکر نمی کند که خود راوی ضـعیف است و اگر متصل نیز می بود، معتبر نبود. و دوم این است که بزرگان و اجلاء به او اعتماد کرده اند که مـا این امر را کـافی می دانیم و مرحوم آقای خوئی کافی نمی دانـد، سوم این است که یک جا ابن ابی عمیر از عبـد الاعلی بن اعین روایت می کنـد که لاـ یروی و لاـ یرسـل الا عن ثقه و یک جا صـفوان از عبـد الاعلی نقل می کنـد که به نظر مختار عبد الاعلی علی الاطلاق نیز همین مولی آل سام است، در کتاب هائی که دیـدم، حتی یک مورد روایت عبدالاعلی بن اعین عجلی را پیـدا نکردم، شـیبانی برادر زراره نیز در اسـناد نیست، لذا مرحوم آقای خوئی نیز یک مورد نقل نکرده است, بنابراین مراد از عبـدالاعلی و عبـد الاـعلی بن اعین همان عبـدالاعلی مولی آل سام است, مطلق گذاشـتن عنوان مناسب با این است که شـخص مشـهوری باشـد, از سوی دیگر روایـات مولی آل سـام مفتی به است و مورد فتوا است، و قـدماء که به زمان او نزدیک بودنـد، روایات او را رد نکرده اند، از این ناحیه نیز می شود او را توثیق کرد.

مرحوم آقای خوئی این مبنای دلالت مفتی به بودن و عمل کردن اصـحاب به روایات یک راوی را قبول نمی کند و می فرماید مشـهور سابقین اصاله العـداله ای بوده انـد, ولی مطلب اینگونه نیست و سابقین اصاله العـداله ای نبودند، شاذی از افراد اینگونه بودند.

ص: ۳۸۱

به هر حال در وثاقت عبدالاعلی مولی آل سام به نظر ما اشکالی نیست.

مطلب دیگری که باید عرض کنم این است که در جلسه پیش گفتم حدود بیست نفر قائل به بطلان صوم مسافر هستند, ولی مراجعه که کردم دیدم حدود پانزده کتاب این قول را اختیار کرده اند, عرض شد, ممکن است وجه کلام ایشان این باشد که روایات مسأله متعارض دانسته اند و آنها را کنار گذاشته اند و به آیه شریفه استدلال کرده اند, مرحوم آقای خویی هم قبول دارند که آیه شریفه دلالت بر بطلان صوم مسافر دارد, ممکن است این علماء همانند مرحوم سید مرتضی که نوعاً به آیات قرآن استناد می کند, به آیه استناد کرده باشند.

درباره مطلب جلسه گذشته در مورد طریقیت دو دلیل متعارض برای نفی ثالث توضیحی عرض کنم، حالا غیر صورت تعارض را در نظر بگیرید, اگر زراره می گوید نماز قصر است و فرض می کنیم که یک مورد از صد مورد کلام زراره اشتباه یا خلاف واقع است، می گوئیم شارع مقدس نود و نه مورد را که مطابق واقع است، در نظر گرفته و قول او را معتبر حساب کرده، لذا مادامی که اشتباه یا خلاف گوئی زراره بنابر عنوان ثانوی ثابت نشود، کلام زراره حجت است و باید به آن اخذ کنیم، و وقتی که مدلول مطابقی حجت شد، مدلول التزامی نیز که ضد عام یا نقیض یا ضدان لا ثالث لهما باشد، حجت خواهد بود، اگر شارع برای اثبات نقیض، اثبات شیئی را معتبر قرار داد، پس، به وسیله همان دلیلی که معنای مطابقی را اثبات می کند، نقیض را نیز نفی می کند، اگر ضدان لا ثالث لهما باشد، اضداد را نیز نفی می کند، اگر دلیل بر زوجیت بود و شارع گفت زوجیت اثبات می شود، فرد بودن را نفی می کند، اگر حرکت به وسیله دلیلی ثابت شد، با همین دلیل سکون نیز نفی می شود، در این امر حرفی نیست، با همان طریقیت نود و نه درصدی که مدلول مطابقی اثبات می شود، به همان درجه نقیض آن نفی می شود و ضد لا ثالث لهما نفی می شود. اما در مورد اضداد لهما ثالث، نماز ممکن است قصر باشد و ممکن است تمام باشد و ممکن است تخییر باشد، اینجا به نظر مختار، اگر زراره خبری آورد که حکم مسئله قصر است، طریقیت آن نسبت به قصر بودن نود و نه درصد است اما نسبت به هر کدام از نفی تمام یا نفی تخییر بیش از نود نه درصد نفی می شود و ممکن است به نود و نه و نیم درصد هر یک از دو ضد نفی می شود، مثلاً اگر فرض کنیم که اگر فهمیدیم که زراره در این خبر خود اشتباه کرده و آن یک مورد خلاف از صد مورد کلام او همین مورد است، اما خارجاً مطلب دائر مدار این است که تمام یا تخییر باشد و فرض کنید که احتمالین مساوی باشد، حالا اگر ثابت نبود که حرف زراره باطل هست یا نیست، می گوئیم نود و نه درصد این است که مدلول مطابقی حرف زراره درست باشد و قهراً مدلول التزامی های شخص شخص نفی می شود، ممکن است گمان رود که هر یک از تخییر و لزوم تمام به نود و نه درصد نفی می شود، ولی ما می گوئیم به بیش از نود و نه درصد هر کدام از تخییر یا تمام بودن نفی می شود هر یک از این دو ضد به نود و نه و نیم درصد نفی می شود، برای خاطر اینکه اگر حرف زراره درست باشد، که احتمال آن نود و نه درصد است, به همین مقدار هر یک از اضداد منفی است و اگر فرضاً حرف زراره درست نباشد که احتمال آن یک درصد باقی مانده است، نیم درصد آن با درست بودن تخییر سازگار است و نیم درصد دیگر با درست بودن تمام, پس، احتمال نفی هر کدام از اضداد, نود و نه و نیم درصد می شود، و احتمال صدق حرف زراره نسبت به مدلول مطابقی نود و نه درصد است اما نسبت به مدلول التزامی و نفی یکی از اضداد نود و نه و نیم درصد می شود و قوی تر می شود، خلاصه، احتمال اشتباه بودن قول زراره یک درصد است اما احتمال صحت تمام نیم درصد است، احتمال تخییر نیم درصد است.

خلاصه در مواردی که مـدلول التزامی نقیض مـدلول مطابقی باشد. یا این دو مدلول, ضدان لاثالث لهما باشـند, احتمال صدق مـدلول مطابقی و احتمال صدق مدلول التزامی یک اندازه است, ولی اگر مدلول التزامی نسـبت به مدلول مطابقی ضدی اسـت که لهما ثالث, در اینجا طریقیت دلیل نسـبت به مـدلول التزامی قوی تر است, لـذا با این بیان می توانیم بگوییم به همان ملاکی که شـارع قول زراره را نسبت به مـدلول مطـابقی حجت دانسـته, مـدلول التزامی را که در آن این ملاـک قوی تر است حجت خواهد دانست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به مناسبت مسئله صوم در سفر، بحث در مسئله سفر بعد از زوال را پی می گیرند.

در جلسه گذشـته عرض کردم که از کلام مرحوم شـیخ اسـتفاده می شود که ایشان عبـد الاعلی را ضـعیف نمی دانـد، به خاطر اینکه روایت را از نـاحیه راوی رد نمی کنـد و از این نـاحیه رد می کنـد که راوی روایت را به امام معصوم علیه السـلام نسبت نـداده و بـه اصـطلاح علم درایه روایت موقـوف است، من عرض کردم که از این امر معلـوم می شـود که مرحـوم شـیخ به عبد الاعلی اشـکالی نـدارد، و بعد به معتبر مرحوم محقق مراجعه کردم، دیدم روایت عبد الاعلی را که می خواهد رد کند، از ناحیه عبد الله بن بکیر و فطحی بودن او اشـکال سندی می کند و از ناحیه عبد الاعلی اشکال نمی کند، این امر نیز ظاهر در این است که به نظر مرحوم محقق نیز از نـاحیه عبـد الاـعلی اشـکالی نیست، من عرض کردم که قرائن خارجیه همچون روایت اجلاء که بعضـی از آنها لا یروی و لا یرسل الا عن ثقه، عبـد الاعلی را معتبر می کند. بعد از جلسه یکی از آقایان گفت که مرحوم شـیخ در تهـذیب می گویـد که عبـد الاـعلی مجهول، این مطلب را ایشـان از همـان صـفحه نقل می کرد که من به آن مراجعه کرده بودم، (ج۴, ص۲۳۰) من چنین مطلبی را ذاتاً مستبعد می دانستم, به تهذیب هم که مراجعه کردم دیدم, اصلاً در آن از مجهول بودن عبـدالاعلی سـخن به میـان نیامـده, بلکه تنها اشـکال موقوف بودن را مطرح کرده است. گمان می کنم که بین موقوف و مجهول خلط شده است.

ص: ۳۸۳

سؤال: ممکن است ایشان به چاپ آقای غفاری از تهذیب مراجعه کرده و آدرس روایت را هم از آدرسی که در کنار صفحات این چـاپ درج شـده که آدرس چـاپ نجف تهـذیب است گرفته باشـد, در این چاپ آقای غفاری در حاشـیه نسبت به اسـناد احادیث اظهار نظر کرده است, در حاشـیه این روایت می گوید: «مجه_» که نشانه مجهول بودن اسـناد روایت است که با توجه به مشخص بودن سایر روات حدیث, باید اشکال مجهولیت مربوط به عبدالاعلی مولی آل سام باشد.

پاسخ استاد _ مدظله _ : این هم محتمل است.

تـذکر دیگری که در این بحث مطلب اساسـی است، این است که مرحـوم صـاحب حـدائق, در حـدائق, ج۱۳, ص۴۰۶ درباره برخی روایـات بحث مـا می گویـد که این دسـته روایات مطابق عامه است و این روایات موافق عامه را بایـد رد کنیم و روایات مخالف عامه را ترجیـح داد, اینگونه می خواهـد مشـکل تعارض احادیث را حل کنـد. توضـیح این که عده ای از قدماء شـرط افطار را برای مسافر تبییت نیت سـفر می دانند یعنی باید مسافر از شب نیت سـفر داشـته باشد و اگر بعد از طلوع فجر قصد سـفر حاصل شود, نماز مسافر قصـر نمی شود و باید در سـفر روزه بگیرد. مرحوم صاحب حدائق به منتهی نسـبت داده که از مشـهور عـامه نقـل کرده که تبییت نیت سـفر شـرط قصـر و جواز افطار است و مرحوم آقای خوئی این مطلب را از حـدائق نقل کرده و تقریباً به آن اعتمـاد کرده است. امـا من مراجعه کردم و دیـدم که اصـلاً عـامه چنین مطلبی قائل نیسـتند و عبارت منتهی مطلب دیگری است، عامه به طور کلی روزه مسافر را در سـفر صـحیح می دانند و بسیاری می گویند که لا صیام لمن لم یبیت الصیام من اللیل، و نظر مختار نیز همین است که در حال اختیار نیت روزه در روز فایـده ندارد، در منتهی اینگونه از عامه نقل می کند که کسی که در شب قصد روزه می کند، گاهی در شب مسافرت می کند، این شخص می تواند روزه بگیرد و می تواند افطار کنـد، و گاهی در روز مسافرت می کنـد، این شـخص بایـد حتماً روزه بگیرد، عبارت منتهی چنین است: اما الجمهور, فقـد قال الشافعی: اذا نوی المقیم الصوم قبل الفجر, ثم خرج بعـد الفجر مسافراً طم یفطر یومه و به قال ابوحنیفه و مالک و الاوزاعی و...,ولو افطر ففی وجوب الکفاره بینهم خلاف... و قال احمد فی احدی الروایتین: یجوز له الافطار و به قال اسحاق و داود و...

مرحوم صاحب حدائق گمان کرده که قید «اذا نوی المقیم السفر قبل الفجر» در مقابل «اذا نوی السفر قبل الفجر» است در حالی که اینطور نیست، به خاطر اینکه اگر نیت صوم بعد الفجر باشد، روزه صحیح نیست، لذا گفته اند که باید شبانه نیت صوم داشته شود, کسی که چنین نیت را داراست و در صحت روزه او از جهت نیت اشکالی نیست، گاهی شبانه خارج می شود و گاهی بعد از فجر که مورد بحث کنونی ما است که در این صورت می گوید حتماً بایدروزه را بگیرد, در اینجا دیگر شرط نمی کند که باید در شب قصد مسافرت کرده باشد. همین مسأله در تذکره هم آمده است ولی قید «اذا نوی المقیم الصوم قبل الفجر» را ندارد, ایشان در تذکره ج۶, ص۱۵۹ می گوید: اما العامه فنقول: المسافر عندهم لایخلو من اقسام ثلاثه

احدها ان یدخل علیه شهر رمضان و هو فی السفر فلاخلاف بینهم فی اباحه الفطر له.

الثانی: ان یسافر فی اثناء الشهر لیلاً, فله الفطر فی صبیحه اللیله التی یخرج فیها و ما بعدها فی قول عامه اهل العلم.

الثالث: أن یسافر فی اثناء الیوم من رمضان, فحکمه فی الیوم الثانی حکم من سافر لیلاً.

و فی اباحه فطر الیوم الذی سافر فیه]محل بحث ما هم همین صورت است[قولان

احدهما: انه لایجوز له فطر ذلک الیوم... در اینجا همان نقل اقوالی را که در منتهی دارد, آورده است.

اصلاً در میان عامه این تفصیل وجود ندارد که نیت سفر از شب یا از روز باشد، اکثر روایات وارد شده در بحث ما روایات مخالف عامه است و فقط روایت عبد الاعلی و مرسله مقنع موافق عامه است که می گوید اگر کسی بعد از ظهر نیز خارج شد، باید افطار کند و این روایات ضعیف و غیر قابل اعتنا است. خلاصه در نسبت تفصیل بین تبییت نیت سفر و عدم تبییت به عامه این اشتباه رخ داده است.

در اقوال بسیاری که در این مسئله هست، درباره تفصیل بین قبل و بعد از ظهر که در عروه هست و بین متأخرین بسیار مشتهر شده، از قدماء، ظاهر مرحوم کلینی این است که به این قول قائل است، به خاطر اینکه فقط روایاتی را نقل کرده که مفصل بین قبل و بعد از ظهر است، کتاب من لا ـ یحضره الفقیه نیز همینطور است، مقنع نیز که به آن این قول را نسبت دادند، همینطور است اما علی اشکال، به خاطر اینکه عبارتی دارد که نسبت به صدر و ذیل تردید حاصل می شود، چندان روشن نیست که مراد ایشان چیست، تفصیل قائل شده اما قبل از آن جمله ای دارد که بر خلاف تفصیل است و هر دو را با هم جمع کرده، از مرحوم ابن جنید نیز نقل شده که کتاب ایشان در دسترس نیست، کتابی که در دسترس است و پذیرش این قول در آن قطعی است و همه از آن نقل می کنند، مقنعه مرحوم شیخ مفید است، این پنج کتاب قائل به تفصیل بین قبل و بعد از ظهر شده اند که یکی قطعی است و چهار کتاب دیگر احتمال قوی هست که همینطور باشد، این قول بعد از مرحوم علامه در میان متأخرین بیشتر بوده اما بین قدماء غیر از این پنج فقیه به قائل دیگری برخورد نکرده ام.

حالا روایات مسأله را که در جامع الاحادیث در باب أن المسافران خرج قبل الزوال فی شهر رمضان فلیفطر آمده نقل کنیم:

روایت اول : «الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام»، این روایت هر چند ابراهیم بن هاشم در سند آن هست, به نظر مختار صحیحه است، «أنه سئل عن الرجل یخرج من بیته و هو یرید السفر و هو صائم، قال ان خرج من قبل أن ینتصف النهار فلیفطر و لیقض ذلک الیوم، و ان خرج بعد الزوال فلیتم یومه (صومه خ.ل)». این روایت مطابق با نظر متأخرین است.

ص: ۳۸۶

روایت دوم : «موثقه عبید بن زراره»، این روایت چون ابن فضال و ابن بکیر در سند آن قرارداد موثقه است، «عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا خرج الرجل فی شهر رمضان بعد الزوال أتم الصیام فاذا خرج قبل الزوال أفطر». مضمون این روایت نیز مطابق مضمون صحیحه حلبی است.

روایت سوم : «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن حماد عن عبید بن زراره»، در بعضی نسخ, بعد از حماد، عن الحلبی هست که زیادی است و آن نسخه اشتباه است، حلبی از عبید بن زراره نقل نمی کند، در حافظه شخص این بوده که همین سند به کتاب حلبی است، عن الحلبی را با تکیه بر حافظه بعد از حماد افزوده است، «فی الرجل یسافر فی شهر رمضان یصوم أو یفطر؟ قال ان خرج قبل الزوال فلیفطر و ان خرج بعد الزوال فلیصم»، تا اینجا همان مضمون روایت قبلی است «و قال یعرف ذلک بقول علی علیه السلام أصوم و افطر حتی اذا زالت الشمس عزم علی». یعنی اختیار با من است که قبل از ظهر خارج شوم و افطار کنم یا بمانم و روزه بگیرم، اگر خوردن جایز باشد، بعد از خروج است، حالا بعد از خروج جواز یا تعین افطار است، از روایت چیزی استفاده نمی شود، المنجد می گوید معنای صیغه معلوم و مجهول کلمه عزم یکسان است و به معنای وجب علی است، بعد از ظهر تعین دارد و قبل از ظهر چنین نیست، ولی تعین قصر از آن استفاده نمی شود, البته شاید به قرینه صدر حدیث که مطابق روایت قبلی است, از این حدیث هم استفاده شود که اگر خروج قبل از ظهر باشد قصر متعین است.

روایت چهارم : «صحیحه محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا سافر الرجل فی شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعلیه صیام ذلک الیوم و یعتد به من شهر رمضان»، ذیلی دارد که بعد در مسئله ورود مسافر به وطن مورد بررسی قرار می دهیم.

روایت پنجم : «دعائم عن جعفر بن محمد علیهما السلام أنه قال من خرج مسافراً فی شهر رمضان قبل الزوال قضی ذلک الیوم و ان خرج بعد الزوال أتم صومه و لا قضاء علیه»، این نیز ذیلی دارد که درباره این مسئله نیست.

چند روایت نیز از روایات دیگر را بررسی می کنیم تا بعد ببینیم جمع بین آنها چیست. روایت اول : روایت عثمان بن عیسی عن سماعه که در سند آن علی بن سندی هست، که ما او را ثقه می دانیم. ولی به جهت وجود عثمان بن عیسی در سند روایت موثقه است، «قال سألته عن الرجل کیف یصنع اذا أراد السفر، قال اذا طلع الفجر فلم یشخص فعلیه صیام ذلک الیوم»، اگر شبانه خارج نشده و در روز چه قبل و چه بعد از ظهر خارج شده، آن روز را حتی در سفر باید روزه بگیرد، «و ان خرج من أهله قبل طلوع الفجر فلیفطر و لا صیام علیه»، اگر قبل از فجر خارج شود باید افطار کند اگر اصلاً روز را در وطن خود درک نکند، سنی ها روزه را جایز می دانند و امامیه جایز نمی دانند، ذیل روایت درباره ورود به وطن است که مسأله دیگری است.

روایت دوم : روایت سماعه در تهذیب است، «قال قال أبو عبد الله علیه السلام من أراد السفر فی رمضان فطلع الفجر و هو فی أهله فعلیه صیام ذلک الیوم و اذا سافر لا ینبغی أن یفطر ذلک الیوم وحده»، لا ینبغی در روایات معمولاً به معنای لا یجوز است، روایت می گوید: اگر شخص بعد از فجر حرکت کرد، افطار در این صورت جایز نیست اما روزهای دیگر را باید افطار کند، به خاطر اینکه مقداری از این روز را در وطن درک کرده است.

ص: ۳۸۸

روایت سوم : «رفاعه بن موسی قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یرید السفر فی رمضان، قال اذا أصبح فی بلده ثم خرج فان شاء صام و ان شاء أفطر». این روایت گفته برای کسی که در روز مسافرت می کند, روزه و افطار جایز الوجهین است، این روایت رفاعه صحیحه است.

روایت چهارم : روایت «حسن بن علی» مراد از آن وشاء یا حسن بن علی بن فضال است، «عن رفاعه قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یعرض له السفر فی شهر رمضان حین یصبح، قال یتم صومه یومه ذلک»، روایت ذیلی نیز دارد.

روایت پنجم : «سلیمان بن جعفر الجعفری قال سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن الرجل ینوی السفر فی شهر رمضان فیخرج من أهله بعد ما یصبح، قال اذا أصبح فی أهله فقد وجب علیه صیام ذلک الیوم الا أن یدلج دلجه»، اگر مقداری از روز را در حضر درک کرده باشد، باید روزه بگیرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۸ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به مناسبت مسئله صوم در سفر، بحث در مسئله سفر بعد از زوال را پی می گیرند.

قبل از ادامه بحث در روایات، به دلیل وقوع خلط و اشتباه در نقل اقوال، در این جلسه اقوال مسئله را بررسی می کنیم. عرض کردم که مرحوم صاحب حدائق روایات را معارض دانسته و فرموده که روایاتی که تبییت نیت سفر را شرط جواز افطار در روز دانسته، موافق عامه است و روایاتی که به طور کلی بین خروج قبل و بعد از ظهر فرق گذاشته، مخالف عامه است و قهراً این روایات مقدم بر آن روایات است، ایشان از عبارت منتهی استفاده کرده که مشهور بین عامه همین است که نیت سفر در شب در جواز افطار دخالت دارد، اما این نسبت به عامه درست نیست و عجیب این است که فقهاء بعد از ایشان تبعیت کرده اند و همین نسبت را تکرار کرده اند، اول گمان می کردم که فقط مرحوم آقای خوئی این مطلب را فرموده اما بعد دیدم که مرحوم صاحب ریاض و مرحوم نراقی در مستند و مرحوم صاحب جواهر و مرحوم شیخ انصاری در کتاب صوم خود و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی از مرحوم صاحب حدائق تبعیت کرده اند، این آقایان به متن عبارت منتهی توجهی نکرده اند و به کلام مرحوم صاحب حدائق اعتماد کرده اند، بسیاری از همین راه در صدد حل این مشکل برآمده اند.

ص: ۳۸۹

سؤال: ممکن است منشأ اشتباه صاحب حدائق در نسبت اشتراط تبییت نیت سفر به عامه این باشد که در منتهی اقوال عامه را درباره صوم مسافر در وسط بحث اشتراط و عدم اشتراط تبییت نیت سفر نقل کرده است.

پاسخ استاد ــ مدظله ــ : منشأ اشتباه ایشان هر چه باشد, مناسب است که در اصل عبارت منتهی دقت شود و صرفاً به نقل

ایشان اعتماد نشود, با دقت در این عبارت معلوم می شود که در بحث ایشان اصلاً از نیت سفر ذکری به میان نیامده, بلکه صحبت از نیت صوم شده که وجه آن را در جلسه قبل توضیح دادیم, صاحب حدائق گمان کرده که نیت سفر با نیت صوم مضاد است, لذا این کلام را به بحث تبییت نیت سفر مرتبط ساخته است, با این که تضاد سفر با صوم شهر رمضان در نزد امامیه است, عامه اصلاً صوم در سفر را جایز می دانند, لذا نیت صوم اصلاً مضاده ای با نیت سفر ندارد, ایشان بر طبق مبنای امامیه عبارت عامه را تفسیر کرده که صحیح نیست.

به هر حال مرحوم آقای حکیم علاوه بر تعبیر مخالف بودن یک دسته روایات با عامه تعبیر دیگری هم دارد که در جواهر نیز هست اما ممکن است که کلام آنها با هم مقداری تفاوت داشته باشد، مرحوم آقای حکیم با اینکه در روایات تبییت نیت روایت رفاعه و بعضی روایات دیگر را اشکال نکرده اما معذالک در مقام ترجیح می فرماید روایاتی که معیار را خروج قبل و بعد از زوال قرار می دهد، صحیح السند است و مخالف عامه است و از این جهت بر روایات تبییت نیت ترجیح دارد، حالا مخالفت عامه را از مرحوم صاحب حدائق تبعیت کرده، اما معلوم نیست وجه این چیست که صحت سند را به دسته ای خاص اختصاص داده است؟ احتمالی می دهم که ایشان روایات تبییت نیت را صحیحه تعبیر نکرده و مصححه تعبیر کرده و روایات دیگر را صحیحه تعبیر کرده، ایشان می خواهد بفرماید که صحیحه بر مصححه مقدم است، اگر مراد ایشان این باشد، هیچ وجهی ندارد، به خاطر اینکه مراد از مصححه در اینجا روایتی است که ابراهیم بن هاشم در سند آن قرار دارد، در روایات بحث ما فقط ابراهیم بن هاشم است که وثاقت او محل بحث است و در فهرست مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ توثیق صریحی ندارد اما محققین با ادله ای که ذکر کرده اند، صحت روایات ابراهیم بن هاشم را اثبات کرده اند، وثاقت ابراهیم بن هاشم در نظر این محققین شاید محکم تر از وثاقت افرادی باشد که تنها درباره آنها کلمه ثقه گفته اند، برای تقدیم صحیحه بر مصححه باید دید که مصحّحه چگونه مصححه ای است، مگر اینکه روایت مصححه ای باشد که ولی دیگران آن را تصحیح کرده اند ولی مرحوم آقای حکیم در آن حرف داشته باشد، اما روایت مصححه بحث ما مصححه ابراهیم بن هاشم است که وثاقت او از قطعیات بین متأخرین است و شاید مهم تر از بسیاری از ثقات دیگر باشد، از این ناحیه نمی توانیم ترجیحی برای روایات مخالف قائل شویم.

در اینجا به برخی مباحث تتبعی اشاره می کنیم. شاید برای کسانی که به مباحث صناعی مانند فروع علم اجمالی که اصلاً در خارج مصداق ندارد و در کشف واقعیات دخالتی ندارد، راغب هستند، مباحث تتبعی جذبه نداشته باشد، اما مباحث صناعی تمام کلام نیست و در بسیاری از مسائل مانند همین موافقت و مخالفت عامه، تتبع اصل مطلب را تغییر می دهد. ما خود نیز در اوائل امر به این مباحث اعتنای زیادی داشتیم, ولی بعد از این روش دست کشیدیم, البته پرداختن به مباحث صناعی لازم است, ولی کافی نیست.

به هر حال, اشتباه دیگر این است که در اثر اعتماد به مرحوم صاحب حدائق، مرحوم نراقی در مستند و مرحوم صاحب جواهر درباره روایت رجل عن صفوان عن الرضا علیه السلام، مرسله تعبیر نکرده اند و صحیحه صفوان تعبیر کرده اند.

حال اگر در روایت «صفوان عن رجل» بود, روی مبنای ما که مرسلات صفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی را معتبر می دانیم می شد صحیحه تعبیر کرد ولی در اینجا ارسال در قبل از صفوان است.

بعد از مراجعه معلوم شد که تبییت نیت که مرحوم آقای حکیم برای آن مفصل قائل ذکر می کند، قائل کمی دارد و فقط دو، سه نفر مطابق آن فتوا داده اند، قولی که بیشتر قائل دارد، همین است که عروه به آن فتوا داده که معیار خروج قبل و بعد از ظهر است، از نه کتاب قبل از مرحوم علامه و سی و سه کتاب بعد از مرحوم همین تفصیل استفاده می شود، مجموعاً در چهل و دو کتاب این قول وجود دارد، به دو کتاب نیز این قول نسبت داده شده که در دسترس من نبود، یکی شرح ارشاد مرحوم محقق اردبیلی است که صوم را تا آخر بحث کرده و اینجا را اصلاً بحث نکرده، اما مرحوم آقا رضی خوانساری در شرح دروس از مرحوم اردبیلی نقل می کند که ایشان درباره روایات بحث ما احتمالاتی داده، کتاب معروف مرحوم اردبیلی که از آن نقل می کنند، همین کتاب مجمع الفائده است، از نقل مرحوم آقارضی استفاده می شود که این مبحث در مجمع الفائده بوده و علی القاعده هم باید باشد، چون هیچ وجه ندارد که این قسمت از ارشاد را ایشان شرح نکرده باشد. نسخه خطی مجمع الفائده در دسترس من نبود تا به آن مراجعه کنم، قاعدتاً باید در نسخه چاپی سقط شده باشد، به زبده البیان مرحوم اردبیلی که در موضوع فقه القرآن است، مراجعه کردم اما مطلبی که شرح دروس نقل می کند، در آنجا نیست، این مطلب باید در مجمع الفایده باشد و مجمع الفائده چاپی ناقص است. و دیگری انوار الفقاهه است که آن هنوز چاپ نشده اما مقداری از جزوات آن را برای نمونه به من داده اند، باید به آن نیز مراجعه کنم.

قولی که می گوید روزه مطلقا باطل است، در شانزده کتاب هست و مرحوم ابن زهره در غنیه دعوای اجماع نیز دارد، ظاهر عبارت غنیه این است. عمده اقوال همین دو قول است که یکی این است که صوم جایز نیست و باید افطار کند و دوم تفصیلی است که چهل و دو نفر به آن قائل شده اند.

یکی از اقوال مسأله این است که اگر کسی مقداری از روز را در حضر باشد و بعد مسافرت کند، چه در خروج قبل و چه بعد از ظهر و چه نیت سفر از شب داشته باشد یا نداشته باشد، باید روزه بگیرد، گفته اند این نظر قائل ندارد، اما صاحب فقه الرضا در کتاب صلات به این مطلب قائل شده است، عبارت فقه الرضا, ص ۱۶۰ این است : «و ان خرجت بعد طلوع الفجر أتممت صوم ذلك اليوم و ليس عليك القضاء لانه دخل عليك وقت الفرض على غير مسافره». در کتاب صوم بر خلاف این دارد اما عبارت کتاب صلات این گونه است, شبیه به این مطلب در جایی از خلاف با دعوای اجماع بر آن ذکر شده است.

عبارت خلاف در مسئله ۵۸ این است : «اذا نوى الصوم قبل الفجر ثم سافر فى النهار لم يجز له الافطار، دليلنا اجماع الفرقه و أخبار»، این بحث مهمی است که کسانی که قائل شده اند شب نیت صوم کند، نیت صوم و نیت سفر با هم ممکن هست یا نیست، این بحث عمیقی است و باید بحث کنیم، اگر بگوئیم که بین این دو نیت تضادی وجود ندارد و جمع بین این دو نیت امکان دارد، این عبارت خلاف از عبارت های مطلق می شود.

سؤال: شاید ایشان موضوع مسأله را از این جهت «نوی الصوم» قرار داده که دو صورت تردید در سفر و نیت سفر را داخل در مفهوم قرار داده باشد. در نتیجه منطوق صورتی است که «بداله السفر» که در روایات برای آن حکم خاصی بار کرده است.

(پاسخ استاد دام ظله) : ممکن است ایشان اصلاً نیت سفر و تردید را مضاد با نیت صوم نداند و ممکن است مضاد بداند، اگر مضاد بداند، مفهوم این عبارت این می شود که اصلاً در شب مسافرت در ذهن او نبوده و روز به فکر مسافرت افتاده، چنین شخصی چه قبل و چه بعد از ظهر مسافرت کند، باید روزه را بگیرد.

البته ایشان در جای دیگر خلاف (کتاب الصوم, مسأله ۸۰), می گوید: «اذا تلبس بالصوم فی اوّل النهار, ثم سافر فی آخر النهار, لم یکن له الافطار, و به قال جمیع الفقهاء الاّ احمد...» ممکن است تصور شود که مفهوم این جمله این است که کسی که در آخر النهار (که مراد از آن ظاهراً نیمه دوم روز است) سفر نکند, عدم جواز افطار در حق او نیست, در نتیجه با اطلاق مستفاد از مسأله اول تنافی دارد, ولی چنین مفهومی از این جمله استفاده نمی شود, بلکه با انتفاء مسافرت در آخر نهار, قائل شدن جمیع الفقهاء (الاّ احمد) منتفی می شود و ممکن است اصل حکم به نظر شیخ ثابت باشد, بنابراین دو کلام شیخ طوسی تنافی ندارند.

مرحوم ابن زهره در غنیه ص ۱۴۰ می گوید: یوجب القضاء السفر الذی بیناه انه یوجب الصلاه و المرض الذی لایستطاع معه الصوم, او یستطاع بمشقه تظربها الزیاده فی المرض, بدلیل الاجماع المشار الیه و قوله تعالی: (فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعده من ایام اخر) لانّه سبحانه علّق القضاء بنفس المرض و السفر...

در اینجا در وسیله مرحوم ابن حمزه عبارتی وجود دارد که نیاز به توضیح دارد.

عبارت وسیله ص ۱۴۹ این است : «و المسافر لم یخل من أربعه أوجه ؛ اما خرج قبل الصبح من منزله، أو بعد الصبح قبل الزوال ناویاً للسفر من اللیل أو غیر ناو، أو خرج بعد الزوال، فالاول یفطر اذا خفی علیه أذان مصره أو تواری عنه جدران بلده، و الثانی یفطر و یقضی»، در اینجا تقدم و تأخر واقع شده، برای کسی که شب خارج می شود، جواز افطار اختصاص به صورتی که از حد ترخص تجاوز کند ندارد, این قید برای صورت دوم است که می خواهد صبح خارج شود، این اشکال را اصلاً تذکر نداده اند، در مختلف ج۳, ص۴۶۹ که عبارت وسیله را خلاصه کرده، اصلاً این قسمت را نیاورده، اما کسانی که ذکر کرده اند، این نکته را تذکر نداده اند، «و الثالث» که قبل از ظهر می خواهد خارج شود و از شب نیت نکرده «لا یفطر و لا یقضی، و الرابع» که بعد از ظهر خارج می شود، چه نیت از شب داشته باشد یا نداشته باشد، «یصوم و یقضی»، در اینجا نیز تقدم و تأخر واقع شده، ایشان در مورد کسی که قبل از ظهر سفر می کند و از شب نیت نکرده، می گوید قضا ندارد، اما کسی که بعد از ظهر خارج می شود و از شب نیت نکرده باشد، نمی شود گفت که قضا کند، بین یقضی و لا یقضی تقدم و تأخر واقع شده، در ذهنم بود که این عبارت اشکال دارد، دیدم که شرح دروس به این تقدم و تأخر دوم توجه کرده اما به تقدم و تأخر اول توجه نکرده است.

ص: ۳۹۴

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۹اسفند ماه ۸۸/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به مناسبت مسئله صوم در سفر، بحث در مسئله سفر بعد از زوال را پی می گیرند.

مقداری مفاد و سند روایات را بررسی می کنیم، یکی از روایاتی که معیار در جواز افطار مسافر را خروج قبل و بعد از ظهر قرار داده، روایت عبید بن زراره است، در جامع الاحادیث روایت دوم و سوم باب است، به نظر می رسد که در اصل یک روایت است که در یک نقل همه روایت نقل نشده است، مرحوم آقای بروجردی نیز اینگونه موارد را که یک شخص از یک امام معصوم درباره یک موضوع سؤال کرده و جواب نیز یکسان است و در یک نقل مقداری اضافه نقل شده، یک روایت می دانست، این امر متعارف است که گاهی همه روایت نقل می گردد و گاهی روایت تقطیع می شود و مقداری از آن نقل می شود.

روایت اول : «موثقه عبید بن زراره عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا خرج الرجل فی شهر رمضان بعد الزوال أتم الصیام، فاذا خرج قبل الزوال أفطر». و به نقلی دیگر : «صحیح عبید بن زراره عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرجل یسافر فی شهر رمضان یصوم أو یفطر؟ قال ان خرج قبل الزوال فلیفطر و ان خرج بعد الزوال فلیصم، و قال یعرف ذلک بقول علی علیه السلام أصوم و افطر حتی اذا زالت الشمس عزم (عَزَمَ یا عُزِمَ) علی یعنی الصیام».

ص: ۳۹۵

به نظر می رسد که استدلال به این روایت که به دو صورت نقل شده، برای نظر مشهور که معیار را قبل و بعد از ظهر می دانند، مشکل است، اگر به خلاف آن مشعر نباشد، دلیل بر نظر مشهور نیست به خاطر اینکه کلام حضرت علی علیه السلام که در این روایت به آن استشهاد کرده، همان است که در باب دوم از نیت کتاب الصوم جامع الاحادیث و باب چهارم از وجوب الصیام وسائل نقل شده، روایت این است که حضرت می فرمایند «الصائم تطوعاً هو بالخیار فاذا انتصف النهار وجب علیه الصوم»، حضرت نمی فرمایند که من مسافرت می کنم و افطار می کنم، با توجه به تأکیدات بسیار بر عدم مسافرت در ماه رمضان, ائمه علیهم السلام در ماه مبارک رمضان مسافرت نمی کردند، علی علیه السلام خود را به عنوان مثال ذکر کرده اند و می فرمایند انسان می تواند روزه مستحبی را تا ظهر به هم بزند و بعد از آن دیگر باید روزه بگیرد، قهراً در بعد از ظهر, لزوم روزه واجب به طریق اولی ثابت است، استشهاد به کلام علی علیه السلام برای این است که وقتی ظهر شد، دیگر کسی در ماه رمضان حق افطار ندارد، بحث این است که مراد از وجوب در کلام حضرت علی علیه السلام، به قرینه ادله دیگر، از مجموع فتاوا و روایات استحباب مؤکد است و افطار بعد از ظهر در روزه مستحبی حرام نیست و تا قبل از غروب نیز می توان روزه مستحبی را افطار کرد، وقتی ثابت شده و لو به دلیل خارج که وجوب صوم در کلام حضرت علی علیه السلام و لو به شکل الزام بیان شده اما به نحو الزام نیست و استحباب مؤکد است. نمی توانیم استفاده کنیم که در مسئله جاری عدم جواز افطار به

نحو الزام است، بعضـی در اینجا جمعاً بین الادله به اسـتحباب مؤکـد روزه قائل شـده انـد و گفته اند مکلف در روزه و افطار به طـور کلی مخیر اسـت امـا بعـد از ظهر اسـتحباب مؤکـد این است که افطـار نکنـد، این روایت مخـالف آن نظریه نیست و بلکه مقـداری به آن مشـعر است، چون در روزه مسـتحبی عدم افطار به نحو اسـتحباب مؤکّد است مناسب است در روزه ماه مبارک رمضان هم چنین باشد. پس، دو روایت از این روایات را نباید از ادله زوال به حساب آوریم، به روایت حلبی می توان استدلال کرد و روایت محمد بن مسلم برای تمام مدعا دلیل نیست.

روایت دوم : «محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام قال اذا سافر الرجل فی شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعلیه صیام ذلک الیوم و یعتد به من شهر رمضان». این روایت نسبت به خروج در بعد از ظهر در ماه مبارک رمضان ظهور در تعین و وجوب صوم دارد و نسبت به اینکه کسی قبل از ظهر به سفر برود، از مفهوم آن فقط استفاده می شود که تعین صوم نیست اما تعین افطار استفاده نمی شود و تخییر را که بعضی قائل شده اند، نفی نمی کند، ممکن است که صوم برای کسی که قبل از ظهر سفر می رود مشروع نباشد اما امساک بر وی واجب باشد، بنابراین همه بر مسافر قبل از ظهر و هم بر مسافر بعد از ظهر امساک لازم باشد ولی در اولی به عمل انجام شده اکتفا نمی شود و باید روزه را قضا کرد, ولی در دومی امساک شخص صوم شرعی است و دیگر قضا ندارد. ممکن است مسافر قبل از ظهور در افطار و عدم افطار مخیر باشد و ممکن است برای وی افطار متعین باشد، این احتمالات هست، این حدیث دلیل بر لزوم صوم بر مسافر قبل از ظهر نیست، صحیحه حلبی دلیل برای تمام مدعا است.

روایت سوم : «عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام أنه سئل عن الرجل یخرج من بیته و هو یرید السفر و هو صائم فقال ان خرج قبل أن ینتصف النهار فلیفطر و لیقض ذلک الیوم، و ان خرج بعد الزوال فلیتم یومه». این روایت دیگر با تخییر یا وجوب امساک تعبدی در مورد مسافر قبل از ظهر سازگار نیست.

ص: ۳۹۷

روایت چهارم : «الدعائم : من خرج مسافراً فی شهر رمضان قبل الزوال قضی ذلک الیوم»، این حدیث با لزوم امساک تعبدی نیز سازگار است، «و ان خرج بعد الزوال أتم صومه و لاـ قضاء علیه». پس، از ادله قائلین به معیار بودن زوال، فقط یک روایت صحیحه هست که روایت حلبی است.

اما روایات تبییت نیت سفر متعدد است که یکی از این روایات بر طبق نقل مرحوم آقای حکیم در مستمسک اینگونه است : «محمد بن الحسن الصفار عن عبد الله بن عامر عن عبد الرحمن بن أبی نجران عن صفوان عن سماعه و ابن مسکان عن رجل عن أبی بصیر قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول اذا أردت السفر فی شهر رمضان فنویت الخروج من اللیل فان خرجت قبل الفجر أو بعده فأنت مفطر و علیک قضاء ذلک الیوم». تعبیر مرحوم آقای حکیم این است که و مرسل سماعه و ابن مسکان عن رجل عن أبی بصیر قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام. اما این نقل روایت در مستمسک و این تعبیر مرحوم آقای حکیم اشکال دارد، در مورد تعبیر مرحوم آقای حکیم باید دانست که اگر روایت به گونه ای باشد که ایشان نقل کرده اند, مراد از سند چیست؟ اشخاصی که به اسناد آشنائی ندارند، تصور می کنند که صفوان از سماعه و ابن مسکان و این دو از رجل و رجل از ابی بصیر نقل می کند, قهراً به جهت وجود رجل در سلسله اسناد روایت مرسل می شود، اما مراد از سند اینطور نیست، ابی بصیر شیخ عمده سماعه است و بدون واسطه از او نقل می کند، لذا مفاد سند این است که روایت صفوان به ابی بصیر دو طریق دارد که یکی طریق مسند سماعه عن أبی بصیر است و دیگری طریق مرسل ابن مسکان عن رجل عن أبی بصیر است، «ابن مسکان عن رجل» عطف به سماعه است نه این که ابن مسکان به تنهایی عطف بر سماعه باشد و «رجل» در هر دو طریق باشد، قهراً روایت را باید مسند بدانیم، این مطلب بنابر نقل مرحوم آقای حکیم است که بعضی از نسخ معتبر تهذیب نیز همینطور است، اما در بعضی از نسخ تهذیب و نسخ استبصار، قبل از ابن مسکان به جای واو کلمه أو آمده و «أو ابن مسکان عن رجل» تعبیر شده، در جامع الاحادیث و وسائل نیز با کلمه أو نقل شده، بنابر نسخه أو روایت حکم مرسل پیدا می کند، به خاطر اینکه معلوم نیست از سماعه نقل شده تا مسند باشد یا از ابن مسکان نقل شده تا مرسل باشد، نتیجه تابع اخس مقدمتین است و حکم مرسل پیدا می کند.

ص: ۳۹۸

سؤال: بنابر نسخه «او» احتمال دیگری در سند هم وجود دارد که «ابن مسکان عن رجل عن ابی بصیر» عطف به سماعه باشد, بنابراین یا صفوان روایت را از امام صادق علیه السلام به واسطه تنها سماعه نقل می کند یا آن را به سه واسطه: «ابن مسکان عن رجل عن ابی بصیر روایت می کند, این احتمال بنابر نقل «واو» نمی آید, چون ظاهر «قال سمعت اباعبدالله علیه السلام» وحدت راوی مستقیم روایت از امام صادق علیه السلام است, ولی بنابر نسخه «او» این احتمال راه دارد.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : این احتمال هم وجود دارد, ولی به هر حال بنابر نقل «او» روایت در حکم مرسل است.

حالاـ درباره جمع بین روایات مطلبی عرض کنم، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند روایت حلبی که معیار را زوال قرار می دهد، دلالت می کند که اگر کسی قبل از زوال خارج شد، و لو اینکه از شب نیت صوم داشته باشد باید افطار کند، با روایاتی که می گوید اگر از شب نیت سفر نداشت، باید روزه بگیرد، در این فرض تنافی پیدا می کند و معارض می شود، و نسبت به اینکه کسی از شب سفر را نیت کرده بود و بعد از ظهر حرکت کرد، صحیحه حلبی که می گوید اگر بعد از ظهر شد، باید روزه بگیرد، می گوید این شخص و لو از شب نیت سفر داشته اما بعد از ظهر سفر کرده و باید روزه را بگیرد، و روایاتی که می گوید اگر نیت کرد، باید روزه را افطار کند که نسبت به این که سفر قبل از ظهر است یا بعد از ظهر اطلاق داشت، مقتضای اطلاق این است که مسافر در بعد از ظهر به طور کلی روزه را بگیرد، پس، در هر دو صورت سفر قبل از ظهر و بعد از ظهر, بین روایات تنافی پیدا می شود، مرحوم آقای حکیم می فرماید بین روایات ترجیحی نیست و باید به مرجحات سندی و جهتی مراجعه کنیم، و مرحوم آقای خوئی به گونه ای مشی کرده که به نظر می رسد که آن شکل اشکال دارد در جلسه آینده درباره آن صحبت می کنیم، الان مطلبی می خواهم عرض کنم که از نظر نتیجه با کلام مرحوم آقای خوئی یکی است اما بیان متفاوت است، و آن این است که روایت حلبی که می گوید قبل از ظهر باید افطار کند و بعد از ظهر باید روزه بگیرد، در متعارف اشخاص و مخصوصاً در قدیم مسافرت ها به این سادگی نبود و با خطرات و سختی هائی همراه بود و غالباً به فراهم شدن مقدماتی مانند رفیق راه و کاروان مسافرتی و تهیه زاد و توشه نیاز داشت لذا نوعاً از قبل به فکر سفر بودند و تصمیم ناگهانی و خلق الساعه برای سفر نداشتند، لذا نوعاً از شب تصمیم سفر برای روز می گرفتند، پس، متعارف موارد روایت حلبی این است که قبلاً از شب اراده سفر داشته، می توان گفت که این روایت برای فرد متعارف یعنی کسی که از شب اراده سفر دارد، بین قبل و بعد از ظهر فرق گذاشته، اگر این قید را به این روایت بزنیم که مربوط به مرید سفر از شب است، فرد غیر ظاهری را از تحت مطلق خارج کرده ایم، آن صورت را که برای شخص «بدا له السفر» که در قدیم کمتر اتفاق می افتاد، از تحت عام خارج کردیم، و فرد ظاهر آن روایات دیگر که می گوید اگر کسی از شب نیت صوم داشت، افطار کند، خروج قبل از ظهر است و خروج بعد از ظهر فرد مخفی آن است، اگر بگویند بعد از نماز صبح حرکت کردید، فرد ظاهر آن خروج قبل از ظهر است، می گوید «اذا خرجت بعد طلوع الفجر» که همان بعد از نماز صبح است، «و لم تنو السفر من الليل فأتم الصوم»، فرد روشن این حدیث همین است که از شب نیت نکرده و قبل از ظهر حرکت می کند. که اگر این روایت اطلاق داشته باشد، اخراج بعد از ظهر از تحت اطلاق آن، اخراج فرد خفی است. پس، اینطور می گوئیم که جمع بین ادله اقتضا می کند که اگر کسی از شب نیت سفر کند، بین خروج قبل و بعد از ظهر تفصیل وجود دارد، و اگر از شب نیت سفر نکند که روایت می گوید روزه بگیرد، می گوئیم مراد خروج قبل از ظهر است و به بعد از ظهر ناظر نیست، البته لزوم صوم در این صورت اگر بعد از ظهر خارج شود بالاولویه استفاده می شود.

خلاصه جمع بین روایات اقتضاء می کند که شخصی که در روز سفر می کند مطلقاً باید روزه را بگیرد مگر این که خروج وی قبل از ظهر باشد و از شب هم در فکر سفر بوده باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۰ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به مناسبت مسئله صوم در سفر، بحث در مسئله سفر بعد از زوال را پی می گیرند.

بر خلاف مرحوم آقای حکیم که می فرماید به دلیل وجود تنافی بین روایات، باید به مرجحات عمل کنیم، مرحوم آقای خوئی بعضی از روایاتی را که قائل ندارد، کنار گذاشته و بین روایاتی که قابل استناد است، به دو بیان جمع دلالی کرده است، مرحوم آقای خوئی می فرماید رجوع به مرجحات در متباینین است و در جائی که در اطلاق دو دلیل تنافی وجود دارد و با رفع ید از اطلاق یکی از دو دلیل بین آنها جمع حاصل می شود، نباید به مرجحات رجوع کنیم، معنای رجوع به مرجحات طرح یکی از دو دلیل است و جمع مقدم بر طرح است. بعد می فرماید در اینجا به دو بیان می توان بین روایات جمع کرد.

بیان اول این است که در مسئله چهار صورت وجود دارد، شخص یا قبل از ظهر یا بعد از ظهر خارج می شود و در هر دو صورت یا از شب نیت سفر داشته یا نداشته، بعضی از روایات می گوید که اگر قبل از ظهر خارج شود، مطلقا چه از شب نیت سفر داشته باشد و چه نداشته باشد، باید افطار کند، و بعضی از روایات می گوید اگر از شب نیت سفر کرد، مطلقا چه قبل و چه بعد از ظهر خارج شود، باید افطار کند, این دو دلیل در یک صورت هر دو به لزوم افطار حکم می کند و آن درجایی که از شب نیت سفر داشته و قبل از ظهر خارج شود, دلیل اول در صورت دیگری هم به لزوم افطار حکم می کند و آن در جایی که قبل از ظهر خارج شود و از شب نیت سفر نداشته باشد, دلیل دوم علاوه بر صورت مشترک دو دلیل, در صورت نیت از شب که بعد از ظهر خارج شود به لزوم افطار حکم می کند. اگر اطلاق یکی از این دو دلیل را تقیید کنیم، مشکل حل می شود، گاهی تقیید اینگونه است که دلیل لزوم افطار را که می گوید اگر قبل از ظهر خارج شود، باید افطار کند، قید بزنیم و بگوئیم از شب نیز نیت سفر داشته باشد، در نتیجه، در یک صورت از این چهار صورت افطار است و در سه صورت دیگر روزه بگیرد، و گاهی دلیل لزوم صوم را که می گوید اگر بعد از ظهر خارج شود، باید روزه بگیرد، قید بزنیم و بگوئیم از شب نیز نیت سفر نداشته باشد، در نتیجه، در سه صورت از چهار صورت افطار است و در یک صورت دیگر روزه بگیرد، یکی از این دو تصرف باید انجام شود. به این تصرف دوم که در آن روایت لزوم صوم در خروج بعد از ظهر را قید می زنیم که از شب نیز نیت سفر نداشته باشد، کسی قائل نشده، و به تصرف اول که دلیل لزوم افطار در سفر قبل از ظهر را تقیید کنیم، مرحوم شیخ در مبسوط قائل شده و ما نیز جمعاً بین الادله همین را قائل می شویم، مختار مرحوم آقای خوئی این است اما شاید به دلیل اینکه مشهور اینطور نگفته اند، احتیاط استحبابی نیز دارد.

این بیـان ایشان از دو جهت مورد بحث است ؛ اولاً، ایشان که فرمود به تصـرف دوم کسـی قائل نشـده، درست نیست و مرحوم صاحب وسائل صـریحاً به آن قائل است و در سه صورت افطار و در یک صورت روزه قائل است، اگر قبل از ظهر خارج شـد، چه از شب نیت سـفر داشـته باشد یا نباشد، باید افطار کند، و اگر بعد از ظهر خارج شد، اگر از شب نیت سفر داشته باشد، باید افطار کند.

سؤال: نظر صاحب وسائل در این بحث اثری ندارد چون ایشان از متأخرین است.

پاسـخ اسـتاد ـ دام ظله ـ : نظر مرحوم شـیخ طوسـی نیز در یکی از کتـاب هـای خود که بـا نظر خود وی و بقیه فقهاء مخالف است اثری نـدارد, در اینجـا نظر مرحوم شـیخ طوسـی در مبسوط با نظر ایشان در کتاب های دیگر و با فتاوای همه فقهای دیگر مخـالف است، در مبسوط تفرد پیـدا کرده، اساسـاً به طور کلی در این گونه مسائـل اجمـاع مرکب تـأثیری در کیفیت اسـتنباط نـدارد, به تعبیر شـهید ثانی، در جائی که درباره موضوعی اقوال کثیری باشـد، نمی توان به اسـتناد اجماع مرکب, احـداث قول دیگر را نادرست خواند, به هر حال در این مسأله مرحوم شـیخ طوسی با مرحوم شیخ حر هیچ فرقی ندارد و هر دو در قول خود متفردند.

و ثانیـاً، معلوم نیست مرحوم شـیخ طوسـی در مبسوط به این قول قائـل شـده باشـد، احتمال بیشتر در کلام ایشان مطلب دیگری اسـت، ایشـان می فرمایـد اگر از شـب نیـت سـفر نکرد، بایـد روزه بگیرد، و اگر از شب نیت سـفر کرد، روزه بگیرد و قضـا نیز ندارد، اما اگر از شب نیت مسافرت کرد و قبل از ظهر سـفر کرد، باید افطار کند و اگر بعد از ظهر سـفر کرد، افطار نکند، اینجا ایشان نمی گویـد که روزه بگیرد، در این صورت که از شب نیت سـفر نکنـد، تصـریح می کند که روزه صـحیح است و قضـا ندارد، اما در این صورت که از شب نیت سـفر کند، اگر قبل از ظهر سفر کند، اینجا به لزوم افطار و قضاء تصریح می کند ولی اگر بعـد از ظهر سـفر کند، نمی گوید روزه بگیرد بلکه می گوید افطار نکند، ممکن است مراد این باشد که افطار نکند و علیه القضاء، احتمال زیاد هست که مرحوم شیخ نمی خواهد در صحت صوم بین قبل و بعد از ظهر فرق بگذارد و می خواهد بگوید که قبـل از ظهر افطـار کنـد و بعـد از ظهر امساک لازم است و افطار جایز نیست، اما اینکه این امساک صوم هست یا نیست، از عبارت وی مطلبی اسـتفاده نمی شود، معلوم نیست که مرحوم شیخ در مبسوط به قول مختار مرحوم آقای خوئی قائل شده باشد و کسی موافق با مختار ایشان وجود ندارد.

ص: ۴۰۱

بیان دوم مرحوم آقای خوئی این است که فرضاً نتوانیم بین این دو دسته روایت جمع کنیم، صحیحه رفاعه مشکل را حل می کند، در این روایت حضرت می فرمایند کسی که یعرض له السفر حین یصبح، روزه بگیرد و روزه او صحیح است، این روایت در مورد کسی که از اول تصمیم سفر نداشته و صبح این تصمیم برای او پیدا شده، در خروج قبل از زوال اتفاقی و بدون نیت قبلی حکم به صحت صوم کرده، از این صحیحه رفاعه معلوم می شود که روایت مفصل بین تبییت و عدم تبییت نیت مربوط به قبل از ظهر است.

بحث این است که صحیحه رفاعه دلالت بر این ندارد که روایت مفصل بین تبییت و عدم تبییت نیت مربوط به قبل از ظهر است، این روایت در مورد کسی که تبییت نیت سفر نکند و قبل از ظهر سفر کند، حکم کرده که روزه بگیرد، ممکن است در سفر بعد از ظهر هم بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر تفصیل باشد، در روایت رفاعه این قید که «قبل از ظهر» مسافرت انجام شده در سؤال سائل است نه در کلام امام علیه السلام تا از آن مفهوم (ولو به نحو سالبه جزئیه) استفاده شود, لذا ممکن است به طور کلی کسی که تبییت نیت سفر نکرده ولو در بعد از ظهر لازم باشد روزه بگیرد.

من احتمال می دهم که مقرر کلام مرحوم آقای خوئی را درست تقریر نکرده باشد، ایشان مقدمه ای دیگر دارد که می شود با آن مقدمه مطلب را تنظیم و تقریر کرد، و آن این است که مورد صحیحه رفاعه بنابر اینکه حتی یصبح نخوانیم و حین یصبح بخوانیم، جائی است که شخص قبل از ظهر بدون تصمیم قبلی خارج شود، در اینجا امام علیه السلام می فرمایند باید روزه بگیرد، از سوی دیگر برخی روایات همچون صحیح حلبی به طور کلی در سفر قبل از ظهر به لزوم افطار حکم می کند, روایت رفاعه نسبت به روایت مفصل بین زوال و بعد از زوال اخص مطلق است, در نتیجه لزوم افطار در سفر قبل از ظهر مخصوص صورتی می شود که تبییت نیت کرده باشد, در نتیجه حکم به لزوم افطار دو قید پیدا می کند: سفر قبل از زوال باشد و تبییت نیت سفر هم باشد, روایات مفصل بین ما قبل زوال و ما بعد زوال پس از مخصوص شدن به صورت تبییت نیت (به قرینه روایت رفاعه), نسبت به روایاتی که بین تبییت و عدم تبییت نیت به طور کلی تفصیل قائل شده اخص مطلق شده و آنها را تخصیص می زند، اینکه ایشان می فرماید صحیحه رفاعه شاهد می شود که تفصیل بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر در مورد سفر بعد از ظهر نیست بلکه در مورد سفر قبل از ظهر است و در سفر بعد از ظهر به طور کلی باید روزه بگیرد, مبنی بر مبنای انقلاب نسبت است، بعد از اینکه صحیحه رفاعه روایت حلبی را تخصیص می زند و روایت حلبی خاص به قبل از ظهر می شود، در نتیجه، روایت لزوم افطار در صورت تبییت نیت سفر, مختص به سفر قبل از ظهر می شود, در نتیجه در سفر بعد از ظهر به طور کلی باید روزه گرفته شود، شاید مرحوم آقای خویی با توجه به مبنای انقلاب نسبت صحیحه رفاعه را شاهد بر این می داند که تفصیل بین تبییت نیت و عدم آن مربوط به قبل از ظهر است, نه این که صرف صحیحه رفاعه را شاهد بداند و مطلب ایشان درست تقریر نشده است.

منتها بیانی که در جلسه گذشته عرض کردم، اصلاً به مسئله انقلاب نسبت مربوط نیست، من عرض می کردم که جمع بین روایات همین مطلبی را که مرحوم آقای خوئی می فرماید، اقتضا می کند، روایاتی که بین قبل و بعد از ظهر تفصیل قائل شده، فرد غالب اشخاصی که در قدیم مرید سفر بودند، به دلیل فراهم شدن مقدمات و شرائط دشوار و لازم سفر، تصمیم قبلی برای سفر داشتند، «السفر قطعه من السقر»، بنابراین، اگر دلیلی را که بین قبل و بعد از ظهر تفصیل قائل شده، اینگونه قید بزنیم که سفر اتفاقی و ناگهانی نبوده و تصمیم قبلی به سفر بوده، اگر قبل از ظهر خارج شود، باید افطار کند و اگر بعد از ظهر خارج شود، روزه بگیرد، با این تقیید، فرد غالب از عام را حفظ کردیم و فرد نادر که بدا له السفر است، از تحت عام خارج کردیم، و شمول ظهور روایات مفصله بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر نسبت به سفر بعد از ظهر چندان روشن نیست، اگر گفته شود که بعد از اذان صبح سفر می کند، اینطور نیست که شامل سفر بعد از ظهر باشد، این عبارت ظاهر در این است که سفر بعد از اذان صبح و قبل از ظهر است، اگر درباره روایاتی که می گوید اگر بدون نیت قبلی بعد از اذان صبح حرکت می کند لازم است روزه بگیرد، بگوئیم که مراد این است که می خواهد در سفر قبل از ظهر بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر تفصیل دهد، خلاف ظاهر محکمی نشده است، و اصلاً مقداری ظهور اطلاقی آن مشکل است که حتی بعد از ظهر را شامل باشد، پس، اگر اینگونه بین ادله جمع کنیم که فرد غیر غالب را از روایتی که بین سفر قبل و بعد از ظهر فرق گذاشته، خارج کنیم و بگوئیم در سفر اتفاقی و ناگهانی قبل از ظهر باید روزه بگیرد، و روایاتی را که بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر تفصیل داده، به موردی حمل کنیم که بعد از اذان صبح و قبل از ظهر خارج شده، چنین جمعی چندان بعید نیست، اما اگر بر عکس این وجه, جمع کنیم و حکم کنیم که در سه صورت افطار کند و در یک صورت روزه بگیرد که مرحوم صاحب وسائل این نظر را اختیار کرده، با این جمع فرد ظاهر خارج می شود، اگر قرار باشد که در عمومات و مطلقات تصرفی انجام شود و با یکی از دو تصرف فرد غیر ظاهر و با دیگری فرد ظاهر خارج می شود، باید تصرفی انجام دهیم که فرد غیر ظاهر خارج می شود و افراد ظاهر را تحت عمومات حفظ کنیم، بنابر آنچه عرض کردم و مرحوم آقای خوئی قائل است، فرد ظاهر حفظ می شود، روایت مفصله بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر مربوط به سفر قبل از ظهر است، و از روایتی که گفته در سفر قبل از ظهر باید افطار کند، فقط یک صورت را خارج می کنیم که در نتیجه، مختار مرحوم آقای خوئی حاصل می شود که در سه صورت باید روزه بگیرد و در یک صورت نباید روزه بگیرد و آن صورتی است که از شب تصمیم گرفته که خارج شود و قبل از ظهر خارج می شود، اینگونه می توان بین ادله جمع کرد.

مطلب دیگر این است که مرحوم آقای حکیم که فرمود به مرجحات عمل می کنیم و روایات تبییت موافق عامه است و روایات مفصله بین زوال و غیر زوال مخالف عامه است پس روایات مفصله بین زوال و غیر زوال صحیح است و دسته دیگر روایات صحیح نیست، عرض کردم که موافق عامه بودن روایات تبییت درست نیست, مطلبی که الان می خواهم عرض کنم و البته نیاز به مراجعه بیشتر به کتب عامه دارد، این است که از کلام مرحوم شیخ مطلبی استفاده می شود که در نقطه مقابل فرمایش مرحوم آقای حکیم و مرحوم صاحب حدائق است، در خلاف مسأله ۸۰ از کتاب الصوم وارد شده است: اذا تلبس بالصوم فی اول النهار, ثم سافر فی آخر النهار, لم یکن له الافطار, و به قال جمیع الفقهاء الاّ احمد, مراد از احمد, احمد بن حنبل (م ۲۴۱) است که بسیار متأخر از امام صادق علیه السلام است, پس از این عبارت استفاده می شود که فقهاء عامه معاصر ائمه علیهم السلام بین سفر قبل و بعد از ظهر تفصیل قائل هستند, مراد از آخر النهار در عبارت ایشان یعنی نیمه آخر روز, مرحوم صاحب حدائق می گوید که عامه بین تبییت و عدم تبییت تفصیل قائلند, ولی از این فرمایش مرحوم شیخ استفاده می شود که فقهاء عامه بین خروج قبل از زوال و بعد از زوال تفصیل می دهند, البته در جای دیگری از خلاف عبارتی وجود دارد که فی الجمله با این عبارت تنافی دارد, در اینجا لازم است به کتب اصلی عامه مراجعه شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۴۰۴

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۱ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به مناسبت مسئله صوم در سفر، در مسئله سفر قبل و بعد از زوال، بحث جمع بین روایات را پی می گیرند.

عرض شد که اگر نسبت بین دو دلیل عموم من وجه باشد مانند اینکه بگویند کسانی که به تحصیل علوم دینی اشتغال دارند، از خدمت نظام وظیفه معاف هستند و همچنین بگویند کسانی که ملبس به لباس روحانیت نیستند، معاف از خدمت نظام وظیفه نیستند، نسبت بین این دو دلیل عموم من وجه است، بعضی از طلاب علوم دینی ملبس به لباس روحانیت نیستند و بعضی هستند، و بعضی از کسانی که ملبس به لباس روحانیت نیستند، از طلاب علوم دینی نیستند و بعضی هستند، بین این دو عام در طلبه غیر ملبس تعارض به وجود می آید، در این موارد گاهی یک دلیل در شمول مجمع عنوانین ظهور معتنا به دارد، در اینجا در مجمع عنوانین به همان دلیل اخذ می شود، اگر اکثر طلاب ملبس نباشند، ظهور عامی که می گوید کسانی که به تحصیل علوم دینی اشتغال دارند، از خدمت نظام وظیفه معاف هستند، نسبت به طلاب غیر ملبس اقوا از دلیلی می شود که می گوید غیر ملبس به لباس روحانیت معاف نیست، به خاطر اینکه اگر مجمع عنوانین را از تحت ادله معافیت طلاب خارج کنیم، تخصیص اکثر لازم می آید، اینجا دلیلی را اخذ می کنند که خلاف ظاهر آن کمتر است، با یک تصرف در یکی از این دو دلیل مشکل تعارض حل می شود، منتها تصرف باید به نحوی باشد که عرف پسند باشد.

ص: ۴۰۵

در مورد بحث که در بعضی روایات بین سفر قبل از ظهر و سفر بعد از ظهر تفصیل داده شده و در بعضی دیگر بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر تفصیل داده شده، اگر بخواهیم بین دو دلیل جمع کنیم، باید در هر دو تصرف کنیم، اینجا مانند مثالی نیست که عرض کردم، به خاطر اینکه اگر یکی از اینها را حفظ کنیم، باید دیگری را به کلی ترک کرده باشیم، اگر مثلاً دلیلی را اخذ کنیم که می گوید در لزوم صوم و لزوم افطار معیار این است که سفر قبل از ظهر باشد یا بعد از ظهر و امر دیگری معیار نیست، اصل دلیلی را که می گوید تبییت و عدم تبییت نیت سفر در لزوم افطار و لزوم صوم نقش دارد، کنار گذاشته ایم، با اینکه هر دو دلیل فی الجمله دلالت می کند که خروج قبل از ظهر یا نیت سفر از شب در افطار دخالت دارد، باید در هر دو دلیل تصرف کنیم.

حالا از دو جمعی که در اینجا مطرح است، کدام را ترجیح دهیم؟ آیا افطار سفر را با دو قید محدود کنیم و بگوئیم به شرطی می تواند افطار کند که از شب نیت سفر داشته باشد و قبل از ظهر حرکت کند تا در نتیجه، در سه صورت دیگر باید روزه بگیرد که احتمالاً مرحوم شیخ در مبسوط اینگونه می گوید و مرحوم آقای خوئی به این نظر قائل شده است، یا صوم را با دو قید محدود کنیم و بگوئیم که روزه گرفتن در مورد کسی است که قبلاً نیت سفر نداشته و بعد از ظهر خارج شود تا در نتیجه، در سه صورت دیگر باید افطار کند که مرحوم شیخ حر به این قائل است، حالا ببینیم از این دو تصرف کدام بهتر است.

ص: ۴۰۶

در قدیم دو امر غلبه داشت، یکی این که سفر با تصمیم قبلی انجام می گرفت و سفر بدون تصمیم قبلی و به صورت ناگهانی به ندرت اتفاق می افتاد، چون باید مقدمات سفر از تهیه زاد و توشه و لباس و آب و رفیق راه و مشاوره های لازم درباره سفر انجام می گرفت سفر در قدیم دشواری های بسیار داشته، لذا معروف است که السفر قطعه من السفر، لذا غالباً از زمان تصمیم به سفر تا زمان حرکت برای تهیه مقدمات مدتی به طول می انجامید.

امر دوم غالبی در قدیم این بوده که به دلیل خطرات راه که در کمین مسافرین و کاروان ها بوده، معمولاً در روز مسافرت می کردند و شب را در کاروان سراهای در میان راه ها به استراحت می پرداختند، واحد حرکت نیز در قدیم «مسیره یوم» بوده، این دو امر غالبی در قدیم بوده است.

اگر در اینجا در جمع بین دو دلیل بگوئیم از ادله ای که می گوید اگر قبل از ظهر حرکت کرد، روزه بگیرد، صورتی خارج شود که از شب نیت سفر نداشته و تصمیم ناگهانی به سفر قبل از ظهر گرفته، با این جمع و این تخصیص، فرد نادری از تحت این ادله خارج شده است، از طرف دیگر اگر ادله ای را که در مورد کسی که از شب نیت سفر کرده به لزوم روزه حکم می کند مختص صورتی بدانیم که سفر پیش از ظهر انجام گیرد، و صورت سفر بعد از ظهر را از این ادله خارج کنیم و فرد نادر و غیر غالب را از تحت این عام خارج کرده ایم، نتیجه جمع مرحوم آقای خوئی این می شود که به هر دو دلیل (دلیل لزوم روزه قبل از ظهر و دلیل لزوم روزه با نیت سفر از شب) دو تخصیص زده ایم و افراد نادر و غیر غالب را خارج کرده ایم، این امر هیچ تالی فاسدی ندارد، اما بنا بر مبنای مرحوم شیخ حر عاملی که تنها در صورت عدم تبییت نیت و سفر بعد از ظهر روزه را لازم دانسته و در بقیه صورت ها افطار را لازم می داند، باید در هر دو دلیل افراد غالب را خارج کنیم، چون باید دلیلی را که در سفر بعد از ظهر به طور کلی صوم را لازم شمرده مختص صورتی بدانیم که از شب نیت سفر نکرده باشد که با توجه به غلبه تبییت نیت با این جمع فرد شایع از تحت عام خارج می شود، از سوی دیگر باید دلیلی را که بدون نیت سفر صوم را لازم دانسته مختص صورتی بدانیم که بعد از ظهر حرکت کند که با توجه به غلبه مسافرت در پیش از ظهر نتیجه این جمع این می شود که فرد شایع را از تحت عام خارج کنیم.

بنابراین فتوای آقای خویی، فتوای صحیحی است، البته ایشان از راه انقلاب نسبت به این نتیجه رسیده اند، ولی ما به روش دیگری که نیاز به مبنای انقلاب نسبت ندارد همان نتیجه را به دست آورده ایم.

پیشتر در مورد روایت ابی بصیر گفتیم که «ابن مسکان عن رجل» عطف به «سماعه» است و سماعه روایت را از ابی بصیر مستقیم نقل می کند لذا اگر عاطف واو باشد روایت معتبر می شود چون در طریق سماعه، «عن رجل» قرار نگرفته است، ولی چون احتمال دارد عاطف «او» باشد، لذا روایت محتمل الارسال بوده و از درجه اعتبار ساقط است، مبنای ما در پذیرش مرسلات صفوان هم برای اعتبار روایت کارساز نیست، چون این مبنا در جایی است که مرسِل صفوان باشد، ولی در این سند بنابر احتمال ارسال، مرسِل ابن مسکان است و ما مرسلات ابن مسکان را معتبر نمی دانیم، چون به اعتبار روایات اصحاب اجماع به طور کلی قائل نیستیم.

ولی اکنون در مورد سند احتمال دیگری را می خواهم مطرح کنم، این احتمال را کسانی که با نسخ خطی و تصحیفات و تحریفات واقع شده در آنها آشنا باشند به راحتی تصدیق می کنند، ولی ناآشنایان با نسخ خطی از آن استیحاش می کنند و به اصاله عدم الخطا و مانند آن متوسل می شوند.

برای روشن شدن این احتمال ذکر مقدماتی مفید است:

مقدمه اول: نسخه بدل در نسخه های خطی بسیار شایع است، کمتر صفحه ای را از کتب خطی می توان یافت که در آن نسخه بدل وجود نداشته باشد.

مقدمه دوم: یکی از تحریفات شایع در نسخ خطی، جمع بین نسخه و نسخه بدل است، علت وقوع این تحریف این است که گاه در حاشیه نسخه بدل ذکر شده، ناسخان بعدی به گمان این که عبارت ذکر شده در حاشیه، از متن افتاده است، در نسخه های بعدی آن را داخل متن می کنند، لذا نسخه و نسخه بدل هر دو در متن قرار می گیرد و بین بدل و مبدل منه جمع می شود، مثلاً در نسخه ای احمد و در نسخه ای محمد ذکر شده، ناسخ بعدی متوجه نسخه بدل بودن نمی شود و بین آنها جمع می کند و گاه نسخه بدل در حاشیه با رمز «خ» مشخص شده و چون رمز «خ» معمولاً برای نشان دادن کلمه ای که تنها در برخی نسخه ها وارد شده ذکر می شود ناسخ بعدی گمان می کند که این عبارت در برخی نسخه ها علاوه بر متن وارد شده، لذا آن را در متن وارد می کند.

ص: ۴۰۸

مقدمه سوم: روایت مورد بحث ما چنین است: محمد بن الحسن الصفار عن عبدالله بن عامر، عن عبدالرحمن بن ابی نجران عن صفوان، عن سماعه او ابن مسکان عن رجل عن ابی بصیر، قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: اذا اردت السفر فی شهر رمضان، فنویت الخروج من اللیل، فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر و علیک قضاء ذلک الیوم (جامع الاحادیث، باب ۷، از ابواب من یجب علیه الصوم، ح۱۳) در این روایت حکم صورت نیت سفر از شب بیان شده، طبع قضیه این است که حکم صورت عدم نیت از شب هم ذکر شود، به نظر می رسد که در اصل روایت حکم این صورت هم بوده ولی در این روایت تقطیع رخ داده است.

مقدمه چهارم: در جامع الاحادیث قبل از این حدیث با یک فاصله (به رقم ۱۱) این روایت نقل شده است: محمد بن الحسن الصفار عن عبدالله بن عامر عن ابن ابی نجران عن صفوان بن یحیی عمّن رواه عن ابی بصیر، قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر و لم تنو السفر من اللیل فاتمّ الصوم و اعتد به من شهر رمضان.

این روایت قطعه مکمل روایت مورد بحث است، چنانچه سابقاً در حاشیه نسخه خود از جامع الاحادیث نوشته بودم، در روایت مورد بحث حکم صورت نیت سفر از شب را بیان کرده، در این روایت حکم صورت عدم نیت را بیان کرده که بالطبع باید بعد از آن بیان می شود. سند دو روایت هم یکی است، منتها در اولی صفوان ذکر شده که مراد همان صفوان بن یحیی است که در حدیث دوم آمده و ابن ابی نجران هم در حدیث دوم همان عبدالرحمن بن ابی نجران است که در حدیث اول ذکر شده است. تردیدی نیست که این دو حدیث در اصل یک روایت بوده اند که در آن تقطیع رخ داده است.

ص: ۴۰۹

البته در قطعه دوم «قال سمعت اباعبدالله علیه السلام» و مانند آن ذکر نشده است و روایت با ابوبصیر تمام شده است، در اینجا چند احتمال وجود دارد.

یکی این که عبارتی شبیه «عن ابی عبدالله» یا «قال سمعت اباعبدالله علیه السلام» از این حدیث افتاده باشد.

دوم این که ضمیر مستتر در قال بعد از ابوبصیر به ابوعبدالله علیه السلام باز می گشته که در روایتی که صدر حدیث را نقل کرده نام ایشان وارد شده بوده.

این احتمال هم وجود دارد که در مصدر اصلی حدیث «قال قال» بوده که یکی از «قال » ها افتاده باشد، در این صورت رجوع ضمیر دوم به ابی عبدالله علیه السلام آشکار است.

سوم: این قسمت روایت موقوف بوده و ابوبصیر آن را از فرمایش امام علیه السلام برداشت کرده باشد، دو احتمال قبلی از این احتمال قوی تر است و مظنون این است که یکی از آن دو احتمال صحیح است.

مقدمه پنجم: من در کتاب اسانید ابن مسکان از مجموعه کتب اصحاب اجماع که مشایخ و راویان ایشان را جمع آوری کرده ام روایات بسیار زیاد ابن مسکان از ابی بصیر را آورده ام، اکثریت قریب به اتفاق روایات ابن مسکان از ابی بصیر بدون واسطه است و واسطه شدن کسی بین این دو بسیار نادر است و واسطه شدن «رجل» بین آنها اصلاً در جایی دیده نشده است و عبارت «ابن مسکان عن رجل عن ابی بصیر» فقط در اینجا مشاهده می گردد.

با توجه به این مقدمات، به احتمال قوی اصل سند ما چنین بوده است:

صفوان عن رجل عن ابی بصیر، تعبیر «عن رجل» شبیه همان تعبیر، «عمن رواه» است که در قطعه دوم روایت وارد شده، در نتیجه سند دو قطعه در اصل عین هم بوده است، برخی از مراجعین برای توضیح «رجل»، سماعه او ابن مسکان را به عنوان نسخه بدل آورده اند، بعد این عبارت داخل سند شده و جمع بین اصل و نسخه بدل شده است.

مؤید این احتمال این است که صفوان عن رجل عن ابی بصیر در یک روایت دیگر هم واقع شده است (تهذیب، ج۱۰، ص۵۰، ح۱۸۷) این احتمال در سند بسیار قوی است و بنابراین بنابر نظر مختار که مشایخ صفوان ثقه هستند و مرسل صفوان اعتبار دارد روایت صحیحه می شود.

در مورد روایت رفاعه آقای حکیم در مستمسک می فرمایند که از منتهی و معتبر نقل شده که در روایت رفاعه به جای «حین یصبح»، «حتی یصبح» است، و بعد می فرماید بنابر نقل معتبر و منتهی این روایت قول به تفصیل بین تبییت و عدم تبییت نیت را رد می کند. آقای خویی هم همین مطلب را دارند که به اعتماد مستمسک است چون ایشان در نقل روایات معمولاً به حدائق مراجعه می کند و در نقل اقوال به مستمسک و بقیه مطالب هم محصول تفکر و تعمق خود ایشان است.

من پیدا نکردم که چه کسی از این دو کتاب نقل کرده، معتبر سه چاپ دارد، دو چاپ سنگی و یک چاپ سربی دارد، بر روی چاپ سربی اصلاً کار نشده، این چاپ اعتباری ندارد، و چاپ اول هم به طرز عجیب مغلوط است، نسخه ای از این چاپ را کسی با مخطوطات معتبر مقابله کرده بود، و این نسخه را آیت الله والد خریده بودند، اغلاط این نسخه بسیار زیاد بود، اما چاپ دوم را آقای سید محمد عصار، پدر آقای سید کاظم عصار که شخص با سواد و ملائی بوده، تصحیح کرده، بهترین چاپ معتبر این چاپ است، من چاپ اول و سوم را اصلاً نگاه نکردم، من به نسخه تصحیح آقای سید محمد عصار مراجعه می کنم، در آن نسخه «حین یصبح» هست و «حتی یصبح» نیست، در منتهی که در چند جلد چاپ شده، در جلد نهم درباره این روایت اختلاف نسخه نقل شده، و در اکثریت خیلی قوی کتب زیادی نیز که روایت را نقل کرده اند و من مراجعه کردم، «حین یصبح» هست، فقط در تهذیب و استبصار و منتهی و روضه المتقین در نقل روایت اختلاف نسخه هست، تنها کتاب چاپی که «حتی یصبح» دارد، مختلف مرحوم علامه است، من به نسخه خطی این کتاب مراجعه نکردم. مرحوم آقای خوئی می فرماید حتماً نسخه «حتی یصبح» اشتباه است، به خاطر اینکه اگر درست باشد، معنا این می شود که کسی شبانه مسافرت می کند تا صبح می شود، روزه چنین کسی صحیح است، با این که بین امامیه اتفاقی است که روزه در سفر شبانه باطل است. اما مرحوم آقای حکیم روایت را اینگونه معنا نکرده و آن را دلیل بر بطلان روزه نیز نمی داند، ایشان می فرماید «یعرض له السفر» به معنای یسافر نیست و به این معنا است که به فکر سفر می افتد، باید دید که ذوق عربی در معنای این عبارت چیست؟ ممکن است در مورد کسی که مسافرت می کند، «یعرض له السفر» تعبیر نشود، آقای حکیم روی ذوق عربی خود عبارت را به معنای به فکر سفر افتادن معنا کرده است، در موارد بسیاری، اراده تقدیر گرفته می شود، گفته می شود که شما من را فریب می دهید، این در جائی گفته می شود که فریب نداده و می خواهد فریب بدهد، در آیه شریفه هست که «یخادعون الله و الذین آمنوا و لا یخدعون الا أنفسهم»، مرحوم آقای حکیم می فرماید در مورد سؤال در این روایت شخص شبانه خارج نمی شود، بلکه شب نیت سفر کرده و این تصمیم تا روز ادامه پیدا می کند و در روز خارج می شود، در این مورد حضرت فرموده اند که روزه بگیرد، این مضمون در مقابل قولی است که می گوید اگر نیت سفر از شب کرده، باید افطار کند و با نسخه «حتی یصبح» این قول رد می شود، بنابراین کلام مرحوم آقای خوئی که به طور قطع حکم به بطلان روایت نموده، چندان روشن

نیست. البته به نظر می رسد که نسخه «حین یصبح اصح باشد چون در اکثر کتاب ها و اکثر نسخه ها از جمله نسخه معتبر تهذیب مانند نسخه شهید ثانی عبارت «حین یصبح» است، از سوی دیگر اگر مراد روایت این باشد که در شب نیت سفر داشته و این نیت تا صبح ادامه داشته علی القاعده باید ذکری از شب می شد، این که بدون ذکر شب، «حتی یصبح» گفته شود و مراد این باشد که تصمیم از شب تا صبح ادامه یافته، به نحوی خلاف ظاهر است بنابر نسخه اصح، باید نسخه «حین یصبح» باشد.

ص: ۴۱۱

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله صوم در سفر، بحث جمع بین روایات را پی می گیرند.

محصل جمع بین روایات تا اینجا این شد که اگر در دلیلی طلاب غیر سید حکمی داشتند و طلاب سید که از نظر تعداد کمتر هستند، حکم دیگری داشتند، اگر دلیل معارضی نداشته باشد، باید به اطلاق یا عموم هر دو قسمت عمل کنیم، اما چنانچه بعد دلیلی آمد که باید به یکی از این دو دلیل قید یا تخصیصی بزنیم، منتها اگر اینطور باشد که با تخصیص یا تقییدی که به دلیل طلاب غیر سید که اکثریت دارند، وارد می شود، یک دهم از تحت عام خارج می شود، مثلاً قید کنند که شرط حکمی که برای طلاب غیر سید هست، این است که به هیجده سال رسیده باشند و غالباً نیز به هیجده سال می رسند و فرضاً یک دهم از تحت عام خارج می شود، باید یا به این دلیل یا به حکم طلاب سید تخصیص یا تقیید بزنیم، اگر دلیل سادات را تخصیص یا تقیید بزنیم، اکثریت از تحت عام خارج می شود، مثلاً۔ آن را به وسیله دلیل منفصل به سادات رضوی منحصر کنیم، اگر در قسمت دوم که سادات است، تصرف کنیم، اکثر خارج می شود، و اگر در قسمت اول تصرف کنیم، اقل خارج می شود و اکثر تحت عام یا مطلق باقی می ماند، عرفاً می گویند در قسمت اول تصرف کنید تا یک دهم خارج شود و در قسمت دوم که نه دهم از تحت عام خارج می شود، تصرف نکنید. حالا اگر ادله افطار را با دو قید منحصر کنیم و بگوئیم مسافر با خروج قبل از ظهر و تبییت نیت سفر باید افطار کند، هر دو دلیل را درباره افطار مقید کنیم، نتیجه همین می شود که اکثر افراد و نوع سفرها در قدیم همینطور بوده و اکثراً واجد این دو قید بودند، در این تصرّف اشکالی نیست. اما اگر هر دو دلیل را درباره روزه مقید کنیم و روزه را به صورت وجود دو قید منحصر کنیم و بگوئیم با خروج بعد از ظهر و عدم تبییت نیت سفر باید روزه بگیرد، از آنجا که غالب سفرهای قدیم چه قبل و چه بعد از از ظهر با تهیأ و تصمیم قبلی بوده، و نیز سفر بعد از ظهر نیز که به شب می خورده به ندرت انجام می گرفته، اگر ادله روزه را تقیید کنیم، اکثر افراد از تحت عام خارج می شود و نه دهم خارج می شود و یک دهم تحت عام یا مطلق باقی می ماند، به حسب جمع عرفی باید تصرف اول انجام شود تا نه دهم تحت عام یا مطلق باقی بماند و یک دهم خارج شود، این محصّل عرض ما بود.

ص: ۴۱۲

(توضیح بیشتر کلام استاد ــ دام ظلّه ــ در پایان جزوه)

حالا درباره اینکه می گفتم گرچه مرحوم آقای خوئی تعبیر انقلاب نسبت ندارد اما فرمایش ایشان با انقلاب نسبت مشکل را حل می کند، مطلبی عرض کنم، و آن این است که مرحوم آقای حکیم با وجود اینکه کاملاً به انقلاب نسبت آگاه بوده اما هیچ اشاره ای به آن ندارد و می گوید بین این دو دلیل تعارض وجود دارد و باید به مرجحات مراجعه کرد. به نظر می رسد دلیل اینکه ایشان به سراغ انقلاب نسبت نرفته، این است که به نظر ایشان برای مسافرت کردن به حسب متعارف «یعرض له

السفر» تعبیر نمی کنند، ایشان این عبارت صحیحه رفاعه را به این معنا گرفته که به فکر سفر می افتد، مقدّر بودن اراده نیز در محاوره متعارف است, وقتی می گویند من را فریب می دهی، به معنای این است که می خواهی من را فریب دهی، آیه شریفه که می فرماید «یخادعون الله و الذین آمنوا و لا یخدعون الا أنفسهم» به معنای این است که چنین اندیشه باطلی در ذهن دارند، اگر صحیحه رفاعه را اینطور معنا کنیم و نسخه «حین یصبح» را صحیح بدانیم، معنای حدیث این گونه می شود که از شب چنین فکری نداشته و در روز به فکر مسافرت افتاده است, اما خود سفر ممکن است قبل از ظهر باشد و ممکن است بعد از ظهر, بنابراین معنا روایت مخصوص این مورد نمی شود که قبل از ظهر خارج شده و تبییت نیت نداشته و لذا نمی تواند صحیحه حلبی را که بین سفر قبل و بعد از ظهر فرق می گذاشت، تخصیص بزند و بگوید مراد سفر قبل از ظهری است که تبییت نیت سفر کرده باشد، چون صورت عدم تبییت نیت را روایت رفاعه خارج کرده است, بنابراین روایت رفاعه مانند دیگر روایات تبییت و عدم تبییت نیت سفر است. خلاصه آقای حکیم با توجه به این معنا از روایت رفاعه سراغ انقلاب نسبت نمی رود.

ص: ۴۱۳

روایـات دیگری در مقابل این روایات هست که آقایان می گوینـد به دلیل اینکه آنها قائل نـدارد، کنار می گـذاریم، در حالی که قائل کمی دارد، در مسـئله دوازده قول هست که آقایان فقط چنـد قول از این اقوال را ذکر کرده انـد، حالا روایات دیگر را نقل و بررسی می کنیم.

سؤال: اگر روایات دیگر قائل هم نداشت نمی توانستیم آنها را نادیده بگیریم.

(پاسخ استاد دام ظله) : بله، وقتی دوازده قول در مسئله هست، پذیرش یک روایت نیازی به قائل ندارد، اجماع مرکب در جائی است که به اجمـاع بسـیط بر گشت کنـد، به این معنـا که برای طرفین مسـلم شـده که ثـالثی نیست و اگر برای او معلوم شود که نظری کـه اختیـار کرده، نـادرست است، می گویـد پس، قـول دوم درست است، نفی ثـالث مسـتقل از پـذیرش قـول مختـار از مسلمات باشد، اگر اجماع مرکب اینطور باشد، اعتبار پیدا می کند، اما در اینجا ممکن است کسی همه این اقوال را نفی کند و قول سـیزدهم را اختیار کند, مرحوم شـریعت اصـفهانی در رساله ای که دارد، می گوید در باب حجیت استصـحاب و تفاصـیل این مسـئله، پنجاه و انـدی قول وجود دارد، این اقوال ناگهانی و دفعی که پیـدا نشده و به تدریج به وجود آمده، اگر قرار باشـد که اجمـاع مرکب مطلقـا حجت باشـد، بایـد بگوئیم همان چنـد قول که در اوائل بوده، معتبر است و بقیه ملغی است، می گوید علت اینکه اینطور نیست، این است که اجماع مرکب و نفی ثالث در صورتی اعتبار دارد که به نحو اجماع بسیط باشد و طرفین بگوینـد چه ما قول خود را قبول کنیم چه قبول نکنیم قول ثالثی وجود ندارد، و در این مسـئله حجیت استصـحاب چنین نبوده و هر کسـی قـول خود را قبول داشـته و قهراً ثـانی را نفی می کنـد و ثـالث و رابع و بقیه را به تبع آن نفی می کنـد، ثـالث به طور مستقل منفی نبوده و به تبع قول خودش ثالث را نفی می کند، لذا می گوید اگر چند قول دیگر به این پنجاه و اندی قول اضافه شود، مشکلی نیست. در بحث ما نیز احداث قول سیزدهم مانند اعتقاد به امام سیزدهم نیست.

روایت اول : «الحسین بن سعید عن علی بن السندی عن عثمان بن عیسی عن سماعه»، به نظر مختار، علی بن سندی معتبر است, او همان علی بن اسماعیل است و اسماعیل ملقب به سندی است، «قال سألته عن الرجل کیف یصنع اذا أراد السفر، قال اذا طلع الفجر و لم یشخص فعلیه صیام ذلک الیوم، و ان خرج من أهله قبل طلوع الفجر فلیفطر و لا صیام علیه». متعارف مورد روایت این است که قبلاً ـ از شب اراده سفر کرده و حالا ـ طلوع فجر شده، باید آن روز را روزه بگیرد. اگر این روایت را نتوانیم با روایات دیگر جمع کنیم، حمل به تقیه آن ساده است، به خاطر اینکه اگر قبل از فجر حرکت کند، سنی ها حکم به ترخیص می کنند و اگر بعد از فجر حرکت کند، مشهور بین سنی ها این است که روزه بگیرد. اما به نظر می رسد که جمع عرفی نیز ممکن است، این روایت می گوید شخص وظیفه دارد آن روز را روزه بگیرد، ولی به شرایط روزه صحیح ناظر نیست که چه وقت حرکت کند تا روزه او صحیح باشد، به وسیله ادله دیگری که می گوید در صورت تبییت نیت سفر، روزه در صورتی صحیح است که بعد از ظهر حرکت کند، این شخص باید بعد از ظهر حرکت کند تا روزه او صحیح باشد, خلاصه این روایت می گوید کسی که در هنگام طلوع فجر سفر نکرده وظیفه دارد روزه را با شرائطی که دارد، بگیرد، و شرائط در ادله دیگر بیان شده که کسی که از شب نیت سفر دارد در سفر قبل از ظهر حق روزه گرفتن ندارد, این که شرایط در این روایت بیان نشده, برای مراعات سنی ها است، حال تعبیر «فعلیه صیام ذلک الیوم» بنابر نظر مختار که مسافرت در ماه رمضان برای شخص که قسمتی از روز را درک کند جایز نیست روشن است, ما با مراجعه مجدد به ادله این قول را اختیار کردیم که در غیر موارد استثناء شخص حق ندارد روزه را افطار کند, لذا باید بماند و بعد از ظهر خارج شود و روزه را بگیرد.

ص: ۴۱۵

اما بنابر نظر مشهور بین متأخرین «فعلیه صیام ذلک الیوم» به استحباب مؤکد حمل می شود که شخص تا زوال خارج نشود و روزه بگیرد.

روایت دوم : «سماعه قال قال أبو عبد الله علیه السلام من أراد السفر فی رمضان فطلع الفجر و هو فی أهله فعلیه صیام ذلک الیوم و اذا سافر لا ـ ینبغی أن یفطر ذلک الیوم وحده و لیس یفترق التقصیر و الافطار فمن قصر فلیفطر». توجیه این روایت هم مانند روایت پیشین است.

روایت سوم : روایت رفاعه است«عن الرجل یعرض له السفر فی شهر رمضان حین یصبح، قال یتم صومه».این روایت را در صورتی که حتی یصبح بخوانیم و آن را تفسیری کنیم که مرحوم آقای حکیم می گوید که از شب در فکر سفر بوده و این فکر تا صبح ادامه پیدا کرده، چنین معنا می کنیم که بر چنین شخصی واجب است روزه بگیرد و شرط روزه این است که صبر کند و بعد از ظهر حرکت کند.

روایت چهارم:«سلیمان بن جعفر الجعفری عن الرجل ینوی السفر فی شهر رمضان فیخرج من أهله بعد ما یصبح، قال اذا أصبح فی أهله فقد وجب علیه صیام ذلک الیوم الا أن یدلج دلجه». شاید ظاهر این روایت نیز این است که قبلاً نیت سفر می کند و خروج بعد از صبح است، این شخص نیز وظیفه دارد روزه بگیرد، اما شرط روزه گرفتن این است که بماند و بعد از ظهر خارج شود.

روایت پنجم:«صحیحه رفاعه بن موسی قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یریدالسفر فی رمضان،قال اذا أصبح فی بلده ثم خرج فان شاء صام و ان شاء أفطر». توجیه این روایت (که غیر از روایت قبلی رفاعه است) مقداری مشکل است، این روایت به تخییر قائل شده، بعضی مانند مرحوم صاحب مدارک به استناد این روایت قائل به تخییر شده اند، اگر به این روایت عمل کنیم، باید بسیاری از روایات دیگر را کنار بگذاریم، به خاطر اینکه لحن آن روایات با تخییر سازگار نیست که بعضی از آنها را نقل نکردم و به آنها توجه نداشتم و الان عرض می کنم، اگر این روایت را نتوانستیم با روایات دیگر تطبیق دهیم، ممکن است بگوئیم که این روایت مطابق با نظر عامه است و این قول در میان عامه هست و از باب تقیه است. اما ممکن است به گونه ای آن را توجیه کنیم، و آن این است که می گوید اگر بخواهد روزه بگیرد یا نگیرد، راه صحیح دارد، اگر بخواهد روزه بگیرد، بعد از ظهر خارج شود، و اگر بخواهد افطار کند، قبل از ظهر خارج شود، البته این خلاف ظاهر است ولی ممکن است از باب جمع عرفی روایت را این گونه معنا کنیم.

ص: ۴۱۶

عـده معتنـا بهی از قـدماءماننـد فقه الرضا در کتاب صوم و مرحوم ابن ادریس و مرحوم ابن زهره که دعوای اجماع نیز دارد، و مرحوم ابن ابی عقیل و کاشف الرموز حکم می کردند که به طور کلی در سفر قبل و بعد از ظهر و با تبییت و بدون تبییت نیت سفر روزه حرام و باطل است، به روایت عبـد الاعلی اسـتدلال کرده بودند که آن روایت موقوف و محل مناقشه است، و به آیه قرآن و روایت «اذا قصرت أفطرت» نیز استدلال کرده اند.

به نظر می رسد که دلالت این دو دلیل نیز ذاتاً محل اشـکال است، آقایان دیگر گفته اند آیه قرآن و روایت «اذاقصرت افطرت» دال هسـتند اما روایاتی داریم که از این دو دلیل اخص است و تخصـیص می زنـد، ولی در این اطلاق مقـداری تأمل دارم، اگر فرض کنیم روزه دوازده سـاعت است, آیه قرآن نسـبت به کسـی که در کـل دوازده ساعت حاضـر باشـد حکم به لزوم روزه و نسبت به کسی که در کل دوازده ساعت در سفر باشد حکم به لزوم افطار می کند.

اما فرضی روز ملفق از سفر و حضر به نظر می رسد از تحت این ادله خارج است, در جایی که روزه یک واجب ارتباطی است مشـکل است شامل فرض روز ملفق از سـفر و حضـر شود وقتی امر به افطار می شود یعنی از اول صـبح تا غروب افطار کنـد, و وقتی امر به صوم هم می شود یعنی از اول صبح تا غروب آفتاب.

آری اگر روزه در اجزاء روز به شـکل اسـتقلالی واجب بود ممکن بود فرض ملفق از سـفر و حضر را شامل می شد, ولی روزه یک روز واجب ارتباطی است, لذا فرض تلفیق روز از سفر و حضر را شامل نمی شود.

ص: ۴۱۷

و آن روایت «اذا قصرت أفطرت» نیز همین را می گوید که اگر نماز تو قصر بود، از اول صبح تا غروب آفتاب افطار کن، روزهای بعدی غیر از روزی که در آن خارج می شود، همینطور است که «اذا قصرت أفطرت»، اما روز اول را که در اول روز افطار نمی کند و نباید افطار کند و اگر افطاری باشد پس از خروج از شهر است، مشکل است شامل شود، اینکه می گوید «لیس یفترق»، مربوط به روزهای بعد است، مضمون «اذا قصرت أفطرت» مانند مضمون «لیس یفترق» است و روز ملفق از سفر و حضر را نمی خواهد بگوید و درباره روزهای بعد است، به نظر می رسد که این عموماتی که آقایان به آنها بر لزوم افطار در محل بحث استدلال کرده اند، تمام نیست.

اما ادله بهتری بوده که در هیچ کتابی به آن توجه نشده و من نیز اول نسبت به آنها غفلت داشتم و بعد متوجه شدم، روایاتی که می گوید خارج شدن در ماه مبارک رمضان جایز نیست، چند روایت هست که مرحوم آقای خوئی صحّت روایت اربعمائه را قبول کرده، می گوید: شخصی که ماه رمضان را درک کرد در روز خارج نشود، به خاطر اینکه آیه شریفه می فرماید «من شهد منکم الشهر فلیصمه»، از این استدلال معلوم می شود که اگر خارج شود، روزه او از بین می رود و نمی تواند روزه بگیرد و این آیه شریفه می گوید باید روزه بگیرد، این روایت خاصه ای است که مخصوص به خروج در روز ماه مبارک رمضان است، بعضی روایات دیگر نیز هست که همین مضمون را دارد که برای عدم جواز خروج به آیه شریفه استدلال شده، این روایات از ادله ای است که دلالت می کند که اگر شخص در روز از شهر خارج شد، مطلقا جایز نیست روزه بگیرد، آقایان به این روایات توجه نکرده اند، که ذاتاً دلالت بر عدم جواز روزه گرفتن بر مسافر به نحو مطلق می کند, بر خلاف ادله ای که به آن استدلال کرده اند که اصلاً دلالت آن محل اشکال است.

ص: ۴۱۸

منتها جمعاً بین روایات خاصی که بین خروج در قبل و بعد از ظهر و تبییت و عدم تبییت نیت سفر تفصیل قائل شده و این روایات، می گوئیم این روایات منزل به غالب موارد است، غالب موارد این است که اشخاص با نیت قبلی و قبل از ظهر خارج می شوند، در این صورت خروج منهی است, به خاطر اینکه روزه از دست می رود، اما در غیر این موارد که روزه از دست نمی رود، خروج اشکالی ندارد، این روایات ناهیه از مسافرت را که در آن برای عدم جواز خروج به آیه شریفه استدلال شده، با این روایات خاصی که در مسئله هست، تخصیص می زنیم.

توضیح بیشتر کلام استاد ـ دام ظله ـ در جمع روایات مسأله:

ما دو دسته روایات داریم که یک دسته بین نیت سفر و عدم نیت سفر تفصیل داده و دسته دیگر بین خروج قبل از ظهر و بعد از ظهر, هر دسته دارای دو قطعه است که یک قطعه از هر دسته با قطعه ای از دسته مقابل تعارض به شکل عموم من وجه دارند به این شکل:

الف ـ قطعه دسته اولب ـ قطعه معارض

از دسته دوم مجمع دو دلیل

۱لزوم افطار

بانیت سفرلزوم صوم

در سفر بعداز ظهر نیت سفر

و سفر بعد از ظهر

۲لزوم صوم

بدون نیت سفرلزوم افطار

در سفر پیش از ظهربدون نیت سفر

و سفر پیش از ظهر

فتوای مرحوم آقای خویی:

شرط افطار: نیت سفر و سفر قبل از ظهر

ص: ۴۱۹

شرط صوم: عدم نیت سفر یا سفر بعد از ظهر

فتوای مرحوم صاحب وسائل:

شرط افطار: نیت سفر یا سفر قبل از ظهر

شرط صوم: عدم نیت سفر و سفر بعد از ظهر

توجیه فتوای مرحوم آقای خویی:

بنابر فتوای ایشان در دو قطعه که لزوم افطار را بیان می کنند تصرف می شود, قطعه «لزوم افطار یا نیت سفر» (قطعه ۱ / الف) به صورت سفر پیش از ظهر اختصاص می یابد که با توجه به متعارف بودن انجام سفرها در پیش از ظهر, حمل مطلق بر فرد متعارف است که وجهی است عرفی.

همچنین قطعه «لزوم افطار پیش از ظهر (قطعه ۲ / ب) به صورت نیت سفر اختصاص می یابد که با توجه به متعارف بودن نیت سفر از شب, حمل مطلق بر فرد متعارف است.

توجیه فتوای مرحوم صاحب وسائل:

بنابر فتوای ایشان در دو قطعه که لزوم صوم را بیان می کند تصرف می شود, قطعه «لزوم صوم در سفر بعد از ظهر» (قطعه ۱ / ب) به صورت عدم نیت سفر حمل می شود که حمل مطلق است بر فرد نادر.

قطعه «لزوم صوم با عدم نیت سفر» (قطعه ۲ / الف) به صورت سفر در بعد از ظهر حمل می شود که این هم حمل مطلق است بر فرد نادر.

محصّل وجه مختار در توجیه فتوای آقای خویی:

در هر دو تعارض, شمول قطعه لزوم افطار نسبت به مجمع دو دلیل از شمول قطعه لزوم صوم نسبت به مجمع اضعف است, لذا باید در قطعات مربوط به لزوم افطار تصرف کنیم نه در قطعات مربوط به لزوم صوم.

ص: ۴۲۰

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسأله صوم در سفر در روز ماه رمضان, بحث جمع بین روایات را پی می گیرند.

ما در مورد صحیحه رفاعه که به تخییر مسافر حکم کرده بود و گفته بود «ان شاء صام و ان شاء افطر» می گفتیم, می توان جمعاً بین الادله این روایات را ناظر به تخییر کلی ندانست, بلکه مراد این باشد که کسی که از شب در نیت سفر است ولی قبل از فجر, از شهر خارج نشده جایز است روزه بگیرد و جایز است افطار کند ولی در هر دو باید شرایط صوم و افطار را فراهم کند, اگر بخواهد افطار کند باید پیش از ظهر خارج شود و اگر بخواهد روزه بگیرد باید بعد از ظهر خارج شود و این روایت در مقام الغاء شرایط صحت صوم و افطار نیست.

مشابه این مطلب را ما در برخی مباحث دیگر هم بر خلاف مشهور مطرح می ساختیم.

مثلاً در بحث تخییر بین قصر و اتمام در اماکن اربعه, مشهور علماء به تخییر قائل بوده و عده کمی مانند مرحوم وحید بهبهانی قائل به عدم تخییر می باشند که ما نیز با ایشان موافقیم, یک دسته از روایاتی که بدان ها بر تخییر استدلال شده روایاتی است که در آنها به نماز تمام خواندن در اماکن اربعه ترغیب شده است, برخی اطلاق این روایات را شامل صورتی که مسافر قصد اقامه هم نکرده دانسته اند و گفته اند که در این صورت هم طبق این روایات افضل نماز تمام است, ولی ما عرض می کردیم که این روایات ذاتاً دلالت بر الغاء شرط قصد اقامه برای تمام خواندن ندارد اگر کسی را به نماز خواندن ترغیب کنند, این ترغیب اطلاق ندارد که نماز بدون وضو و شرایط دیگر را شامل شود و این دلیل شرایط صحت نماز را الغا نمی کند, در بحث اماکن اربعه روایات به تمام خواندن ترغیب کرده, از سوی دیگر طبق عمومات اولیه شرط صحت اتمام برای مسافر قصد اقامه است, پس در واقع این روایات ترغیب به تحصیل شرایط صحت اتمام می کند و همین مطلب فارق بین این اماکن و اماکن دیگر است, در اماکن دیگر هیچ ترغیبی نسبت به قصد اقامه نشده ولی در این اماکن به دلیل مصالحی که ائمه بهتر به آن آگاهند, به قصد اقامه ترغیب شده, لذا در برخی روایات تصریح شده که در این اماکن قصد اقامه کنید و نماز را تمام بخوانید. استدلال به اکثر روایات استدلال شده بر تخییر در اماکن اربعه ذاتاً ناتمام است, تنها یک روایت است که توجیه آن و جمع آن با روایات دیگر مشکل است, ولی این روایت با توجه به اکثر روایات که بر خلاف آن است و نظر اکثر فقهاء اصحاب که معاصر ائمه(ع) بوده اند هم بر عدم تخییر و لزوم قصر در صورت عدم قصد اقامه بوده, قابل استناد نیست, لذا نظر مختار نظر مرحوم وحید بهبهانی است.

ص: ۴۲۱

مورد دیگری که ما بر خلاف مشهور مشی کرده و از عرض ما ناتمامی کلام مشهور روشن می گردد, بحث احرام قبل از

میقات با نـذر است, در برخی روایات وارد شده که اگر کسـی نذر کند که از خراسان احرام ببندد باید به نذر خود عمل کند, مشهور از این دلیل استفاده کرده اند که احرام قبل از میقات با نذر مجاز است.

ما عرض می کردیم که اگر ادله توقیت مواقیت و عدم جواز احرام قبل و بعد از میقات به عنوان واجب مطلق شرطیت میقات را برای احرام اثبات کند, استدلال مشـهور صحیح است, ولی به نظر مختار ادله توقیت مواقیت اختصاص به مارّ دارد, یعنی کسی که از مواقیت (یـا حوالی آن) عبور می کنـد حق نـدارد قبـل یـا بعـد از میقـات محرم شود ولی اگر مسـیر کسـی از میقات نمی گـذرد لازم نیست مسـیر خود را به گونه ای قرار دهـد که حتماً از مواقیت عبور کنـد و از آن محرم شود, بلکه در غیر مـار بر میقـات (و حوالی آن) تنهـا شـرط احرام این است که قبـل از ورود به حرم انجام گیرد. مرحوم آقای حکیم هم همین مبنا را در مورد ادله توقیت مواقیت اختیار کرده ولی نتیجه ای را که می خواهم عرض کنم نگرفته است.

وقتی عبور از میقات لازم نبود و احرام بسـتن از میقات واجب مطلق نبود, دیگر ادله نذر احرام قبل از میقات دلیل بر این نیسـت که کسی که از میقات هم عبور می کند هم می تواند با نذر قبل از احرام محرم شود چون ادله نذر احرام در صدد الغاء شرائط نیست, لـذا کسـی که نـذر کرده از خراسان محرم شود می توانـد با انتخاب مسـیری که از میقات نمی گـذرد به نذر خود عمل کند, نذر طبق قاعده اولیه مشـرّع ما لم یکن مشروعاً نیست بلکه ملزم ما هو المشروع, احرام بستن قبل از میقات برای غیر مار بر میقات ذاتاً جایز است, نذر این امر را لازم می کند, نه این که احرام بستن برای مار بر میقات را که ذاتاً جایز نیست, جایز کند, روایاتی که می گوید در نذر احرام از خراسان, باید به نذر عمل شود ناظر به این مطلب است که گمان نشود که ادله لاحرج و لاضرر عمل به چنین نذری را از وجوب می اندازد, بلکه هیچ یک از این ادله حرج مقدم علیه یا ضرر مقدم علیه را شامل نمی شود اگر خـدا مسـتقیماً احرام از خراسـان را لازم کرده بوده این امر حرجی و چه بسا ضـرری است, ولی چنین احرامی را خود مکلف بر خود الزام کرد, ادله لاحرج و لاضـرر چنین لزومی را برطرف نمی کند, خلاصه ادله صـحت نذر احرام از خراسان به این مطلب نـاظر است نه به الغـاء شـرایط صـحت احرام, لـذا اگر کسـی نـذر کرده که از خراسـان محرم شود, بایـد متحمل این حرجی که خود به آن اقـدام کرده بشود و از غیر راه مواقیت برود, احرام قبـل از میقات برای غیر مار قبل از نـذر جایز بوده و با نذر واجب می شود.

در صحیحه رفاعه هم می گوید کسی که نیت سفر از شب داشته و قبل از فجر از وطن خارج نشده می تواند روزه بگیرد یا نگیرد، حالا اگر روایات دیگر گفت که اگر بخواهد روزه بگیرد، شرط آن این است که باید بعد از ظهر خارج شود و اگر قبل از ظهر خارج شود، نمی تواند روزه بگیرد، روایت رفاعه با این دلیل مناقاتی ندارد، بلکه روایت رفاعه می گوید: هر دو کار برای او میسور است اما روزه گرفتن شرطی دارد که باید بعد از ظهر خارج شود، پس، ممکن است روایت رفاعه را اینگونه تفسیر کنیم.

اما یکی از آقایان جلسه بحث تذکر خوبی داد، و آن این است که این مطلب بنابر مبانی دیگران که خروج در ماه مبارك رمضان را جایز می دانند، اشکالی ندارد، اما تعبیر «ان شاء صام و ان شاء أفطر» با نظر مختار که خروج در ماه رمضان را حرام می دانیم (نه مکروه) سازگار نیست.

اگر نتوانیم روایت رفاعه را به گونه ای که عرض می کنم توجیه کنیم، باید بگوئیم که روایت تخییر مطابق با نظر بعضی از عامه است و از باب تقیه است، آن توجیه این است که ما که خروج از شهر را در ماه رمضان جایز نمی دانیم، برای عدم جواز مستثنیاتی قائل هستیم و به دلیل دشواری سفر در زمان های گذشته، معمولاً برای موارد لازم مانند حج و عمره و رسیدگی به املاك و مشایعت و استقبال از مسافرین به سفر می رفتند، ممکن است در این موارد بگوئیم که اگر مثلاً می خواهد به حج یا عمره برود، رفتن به حج و عمره اجازه داده شده در این صورت شخص مختار است که روزه بگیرد یا افطار کند, البته اگر می خواهد روزه بگیرد، بعد از ظهر حرکت می کند، و اگر نمی خواهد روزه بگیرد، قبل از ظهر خارج می شود.

مـا در جمع روایـات مسأله تقریبی ذکر می کردیم که مبتنی بر مبنای انقلاب نسبت بوده, این تقریب نیاز به افزودن مقـدمه ای است که ما پس از ذکر چند مثال, آن را توضیح می دهیم. یکی از مثال هائی که آقایان برای استخدام ذکر می کنند که مرجع ضمیر معنـائی دارد و ضـمیر معنای دیگر پیـدا می کنـد، آیه شـریفه «المطلقات یتربصن بأنفسـهن ثلاثه قروء .... و بعولتهن أحق بردهـن» اسـت، می گوینـد مراد از المطلقـات در جمله اول اعم از بـاین و رجعی است امـا ضـمیر در «بعـولتهن» فقـط به رجعی برگشت می کنـد. به نظر می رسد که عرف اصـلاً با اسـتخدام مساعد نیست و آن را اشـتباه می داند و باید مراد از جمع ضـمیر هم همـان معنـایی باشـد که از ضـمیر اراده شـده است, اینکه گفته شود زیـد فلاـن مطلب را گفت و او چنین عکس العملی را انجام داد، مراد از زیـد (مرجع ضـمیر) زیـد بن عمرو باشد و ضـمیر به زید بن بکر برگردد، عرف اصـلاً با این شـکل اسـتعمال مساعـد نیست, در ضـمیر و مرجع ضـمیر اگر در یکی مراد اعم از متعـارف و غیر متعـارف و در دیگری مراد خصوص متعارف باشد غیر عرفی است, همچنین اگر در ضمیر و مرجع آن در هر یک, یک شکل متعارف اراده شده باشد, در آیه شریفه, حکم لزوم عـده در صـدر آیه در برخی زن ها همچون زنان غیر مدخوله و صـغیره و یائسه وجود ندارد, جواز رجوع به زوجه که در ذیـل آیه ذکر شـده در طلاق رجعی است که علاوه بر عناوین قبلی در موارد دیگر همچون طلاق خلع و مبارات وجود نـدارد, در این آیه در لفظ هیـچ قیـدی به «المطلقات» در صدر و ضـمیر آن در ذیل زده نشده است و ما به قرینه خارج می خواهیم در این آیه تصرف کنیم, این که ما صدر آیه را به قرینه خارج به یک شکل از متعارف مطلقات اختصاص دهیم, چند دسته از زن هـا را از این موضوع خـارج کنیم ولی ذیـل را که ضـمیر ذکر می کنـد, به شـکل متعـارف دیگری حمـل کنیم که دسته هـای بیشتری از زنان از عنوان «المطلقات» بسـیار مسـتبعد است, ظاهر بسـیار قوی آیه این است که مراد از ضمیر و مرجع ضمیر یکی است و هر دو به یـک گونه متعارف از مطلقات ناظر است. به نظر مختار در مثال «لا تأکل الرمان لانه حامض»، علت که آمـده، از اول رمان معمول در نظر گرفته شده و علت آن را ذکر کرده، متعارفاً رمان ترش است و رمان شیرین کم است، اینطور نیست که از اول اعم از متعارف و غیر متعارف باشد و بگوئیم چون تعلیل با بعضی از اقسام تناسب دارد و لذا ضمیر در «لانه حامض» به بعض اقسام برگشت می کند، در قاعده «العله تعمم و تخصص»، نظر مختار در «تخصص» این است که شخص الحکم مضیق می شود و سـنخ الحکم مضـیق نمی شود تا ثبوت حکم در موارد دیگر با علت دیگر نفی شود، اگر تعلیل نیاورده بود، به عموم آن اخـذ می کردیم و می گفتیم نهی از اکـل انـار شـیرین را نیز شامـل است، اما از اینکه برای این نهی تعلیل آمـده، معلوم می شود در نهی از رمـان متعـارف در نظر گرفته شـده و دلیل آن نیز ذکر شـده، اما نسبت به غیر متعارف ساکت است، اگر تعلیل برای سـنخ الحکم باشـد، سـکوت نیز نیست و ثبوت حکم حرمت در غیر رمـان متعارف را نیز نفی می کنـد. به نظر مختار، اگر ابتداءاً الفاظ را به متعارف حمل نکنیم، اما در بسـیاری از موارد که قرائن خارجیه باشد، حمل به متعارف اسـهل است، به خاطر اینکه بسـیار شایع است که اشـخاص در مکالمات خود متعارف را در نظر می گیرنـد و احکام را بر آن مترتب می کننـد، حتی برخی اصل ظهور غیر متعارف را منکر شده اند، ما اگر اصل ظهور را قبول کردیم، بسیار ظهور ضعیفی است.

به هر حال اگر یک حدیث را به متعارف حمل کردیم صدر و ذیل آن حمل به متعارف می شود و معلوم می شود که مقسم در حدیث متعارف بوده و این که صدر مضیق شود ولی ذیل به اطلاق خود باقی باشد بسیار خلاف ظاهر است.

حالا ـ در مسئله جاری، روایت می گوید اگر مسافر قبل از ظهر حرکت کرد، افطار کند و اگر بعد از ظهر حرکت کرد، روزه بگیرد، ما گفتیم که با توجه به صحیحه رفاعه که می گوید اگر کسی تبییت نیت سفر نکرده و قبل از ظهر حرکت کند، باید روزه بگیرد، جمع عرفی این است که روایتی که بین قبل و بعد از ظهر تفصیل داده شده، مقسم موردی است که از اول شب نیت خروج داشته باشد، در این مقسم بین قبل و بعد از ظهر فرق وجود دارد، بعد از توجه به صحیحه رفاعه، در روایت مفصل بین خروج قبل از زوال و بعد از زوال از اول مقسم را متعارف قرار می دهیم، معمول این است که برای سفر از شب نیت می کنند، چنین شخصی اگر قبل از ظهر حرکت کند، باید افطار کند، و اگر بعد از ظهر حرکت کند، باید روزه بگیرد، و بالاولویه استفاده می شود که اگر کسی که بعد از ظهر حرکت می کند، از شب قصد سفر نداشته باشد، باید روزه بگیرد، اینطور نیست که قطعه اول حدیث مفصل بین زوال و عدم زوال را به خصوص متعارف حمل کنیم و قطعه دوم را برای اعم از متعارف و غیر متعارف بگیریم، این تفکیک بین صدر و ذیل حدیث خلاف ظاهر است، اگر روایت مفصل بین خروج پیش از ظهر و بعد از ظهر را این طور معنا کردیم، این روایت از روایتی که بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر تفصیل می دهد، اخص مطلق می شود، ذیل این روایت می گوید در یک قسم از صورت تبییت که خروج بعد از ظهر است، باید روزه بگیرد, پس، این روایت ادله تبییت را که می گوید در صورت تبییت مطلقا باید افطار کند، تقیید می زند، این تقریبی بود که می گفتم، این تقریب مبتنی بر مبنای انقلاب نسبت است, البته در صورتی صحیح است که مراد از «یعرض له السفر» را در روایت رفاعه, خود سفر بدانیم, ولی اگر آن را آن گونه ای معنا کنیم که آقای حکیم فرموده که به معنای قصد سفر گرفته این تقریب ناتمام است, به هر حال این تقریب مبتنی بر انقلاب نسبت است و نیاز به این مقدمه دارد که تفکیک بین صدر و ذیل روایت عرفی نیست.

ص: ۴۲۵

ولی تقریب و معنای بهتری به ذهن من آمد که نیازی به آن مقدمات ندارد و بعد دیدم که مرحوم آقای خوئی نیز همین تقریب را ذکر کرده، و آن این است که وقتی به وسیله صحیحه رفاعه تفصیل قائل شدیم و گفتیم کسی که می خواهد قبل از ظهر خارج شود، اگر از شب نیت سفر کرده، افطار کند، و اگر در روز به فکر سفر افتاد، روزه بگیرد، حالا اگر بگوئیم که در مورد خروج بعد از ظهر نیز همین تفصیل هست، در سفر قبل از ظهر و سفر بعد از ظهر بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر تفصیل هست، در سفر قبل از ظهر به دلیل صحیحه رفاعه بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر تفصیل هست، و در بعد از ظهر هم این تفصیل وجود دارد به دلیل اینکه خواستیم اطلاق ادله تفصیل بین صورت تبییت و عدم تبییت را حفظ کنیم، اگر اینچنین عمل کنیم، به طور کلی روایات مفصل بین خروج پیش از زوال و بعد از زوال را کنار گذاشته ایم، به خاطر اینکه سفر قبل از ظهر را به وسیله صحیحه رفاعه از کار انداختیم و سفر بعد از ظهر را به وسیله روایات تبییت می خواهیم از کار بیندازیم، و این به این معنا است که زوال و عدم زوال در افطار و عدم افطار هیچ نقشی ندارد، برای اینکه روایات مفصل بین زوال و عدم زوال طرح نشود، ناچاریم که بگوئیم بعد از ظهر را باید روزه بگیرد و تفصیلی نیست و تفصیل بین تبییت و عدم تبییت درباره قبل از ظهر است، این تقریب را مرحوم آقای خوئی قائل شده و فرمایش درستی است، البته اگر در صحیحه رفاعه معنای «یعرض له السفر» را طبق فرمایش مرحوم آقای خوئی بگوئیم، این تقریب درست است. اما این معنا روشن نیست و نظر مرحوم آقای خوئی را از راه دیگری قائل شدیم که ببینیم اکثریت افراد از تحت کدامیک از عامین من وجه خارج می شود.

ص: ۴۲۶

بحث دیگر این است که مرحوم محقق در معتبر فرموده که کسی که از شب نیت سفر داشته باشد، اصلاً در روز صائم نیست، «أتموا الصیام الی اللیل» نمی گوید این روزه را بگیرید.

به نظر می رسد که این فرمایش تمام نباشد، از روایات نیز استفاده می شود که شخص از شب نیت سفر داشته باشد یا نداشته باشد، مادامی که در وطن است، صائم است، این صائم است که یخرج الی السفر، منتها صوم, دو قسم دارد, یک قسم صوم, صومی است که اسقاط قضا می کند و آن در مورد صائمی است که تمام وقت صائم باشد یا شارع صوم ناقص او را به صوم در تمام وقت تنزیل کرده باشد، در مسئله نیت بعضی از موارد صوم ناقص به صوم در تمام وقت تنزیل شده، حالا ممکن است شخص صائم در مقداری از این تمام وقت در سفر و در مقداری در حضر باشد، و قسم دیگر صوم, صومی است که اسقاط قضا نمی کند، صائم نیمه نیز صائم است و اگر افطار کند طبق قاعده باید کفاره بدهد، اگر کسی از اول نیت کرده بود که قبل از ظهر خارج شود، اگر قبل از ظهر خارج شد، نباید در سفر روزه بگیرد، این شخص نیت صوم کرده اما نیت صوم کامل نکرده، حالا اگر از سفر منصرف شد و کل روزه را صائم بود، به نظر مختار روزه او صحیح است، نظیر این مسئله این است که در موردی که قصد اقامه کرده و باید نماز تمام خوانده شود، توجه نداشت و اشتباه کرد و به نیت قصر نماز را شروع کرد و در اثر سهو چهار رکعت خواند و سلام داد، این فرع در عروه نیز هست و ایشان فرموده نماز چنین شخصی، به خاطر اینکه وظیفه این بود که نماز چهار رکعتی بخواند و قصد قربت نیز داشته باشد و او چنین عمل کرده، دیگر قصد عنوان أربعه رکعات معتبر نیست، حالا اینجا اگر کسی در ماه مبارک رمضان قصد کرده بود که قبل از ظهر حرکت کند و روزه را در سفر افطار کند اما در اثر غفلت یا خواب روزه کامل در حضر گرفت، اگر قصد قربت داشته باشد، به نظر مختار همین مقدار برای صحت صوم کافی است.

سؤال: تصویر متعارف تر این مسأله در جایی است که کسی از شب تصمیم به مسافرت قبل از ظهر داشته و از زمان غفلت داشته, یکباره متوجه می شود که اذان ظهر گفته شد, لذا از مسافرت خود منصرف می شود و روزه را به طور کامل می گیرد, علی القاعده روزه این شخص صحیح است.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : این هم تصویر خوبی است.

در جواهر بحث را به گونه دیگر تصور کرده که در جلسه آینده آن را بررسی می کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۶ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله صوم در سفر، در روز ماه رمضان استدلال مرحوم محقق در معتبر و کلام مرحوم صاحب جواهر، و ضمناً اقوال در مسئله را نقل و بررسی می کنند.

مرحوم محقق در شرایع و مختصر نافع و معتبر بین تبییت و عدم تبییت نیت سفر در افطار کردن و روزه گرفتن تفصیل داده، و مرحوم علامه نیز در تلخیص با مرحوم محقق موافقت کرده، استدلال مرحوم محقق در معتبر این است که امتثال امر در آیه شریفه «ثم أتموا الصیام الی اللیل»، مبتنی بر صحت صوم است، روزه باید صحیح باشد تا لزوم اتمام داشته باشد، و صحت صوم مبتنی بر نیت صوم است تا موضوع برای امر به اتمام قرار بگیرد، و نیت سفر با نیت صوم تضاد دارد، پس، ناوی سفر مشمول «ثم أتموا الصیام الی اللیل» نیست و غیر ناوی سفر چه اتمام در سفر و چه در حضر واقع شود، مشمول آیه شریفه هست، لذا اگر تبییت نیت سفر نشد، مطلقا در هر زمان که خارج شود، روزه را باید بگیرد.

ص: ۴۲۸

عرض کردم که اگر از ادله اینطور فهمیدیم که خروج بعد از زوال مبطل صوم نیست، اگر کسی از شب نیت خروج بعد از زوال داشت، سفر مورد نیت شخص بود اما متعلق بعد از زوال بود، این نیت مانع برای شمول «ثم أتموا الصیام الی اللیل» نیست، از اول نیت سفر منافی با نیت صوم نیست، به خاطر اینکه منافی خروج قبل از ظهر است و اینجا خروج بعد از ظهر است، پس، نیت صوم حاصل شده، همچنین کسی که در اثر جهل به مسئله نمی دانست که خروج بعد از ظهر و حتی قبل از ظهر مبطل صوم است، لذا هم نیت سفر کرده و هم نیت صوم دارد, در قدیم که جمهور و اکثریت مردم سنی ها بودند و شیعه در اقلیت بود در بسیاری از موارد شیعیان جاهل به مسائل بودند، جاهل به مسئله هیچ منافات ندارد که نیت سفر و نیت صوم کرده باشد، پس، این دلیل اخص از مدعا است. و علاوه بر این عرض کردم که عالم به مسئله نیز که از شب نیت سفر قبل از ظهر داشته باشد، ناوی صوم هست و نیت صوم با نیت سفر منافات ندارد، به خاطر اینکه در تحقق صوم لازم نیست به گونه ای باشد که مسقط قضا باشد، کسی که در وطن است گرچه بخواهد قبل از ظهر خارج شود، مادامی که در وطن است، صائم است و

ارتکـاب مفطرات موجب کفـاره برای او نیز اثبـات کفاره می کنـد، منتها صوم او برای اسـقاط قضا کافی نیست، این نیت صوم کامل است که با تصـمیم سـفر منافات دارد و اصل نیت صوم منافات نـدارد و اگر از سـفر به کلی منصـرف شـد یا بعـد از ظهر حرکت کرد، این صوم صـحیح است، به خاطر اینکه در ماه مبارک رمضان معمولاً می گوینـد حتی نیت صوم رمضان نیز معتبر نیست، و اگر نیت صوم رمضـان معتبر باشـد، اینجـا صوم رمضـان را هم نیت کرده منتها صوم کامل مسـقط قضا را نیت نکرده، اگر این امساک را به قصد قربت انجام داده باشد و خارجاً هم امساک کامل محقق شده باشد، کافی است.

ص: ۴۲۹

مرحوم صاحب جواهر به گونه ای دیگر بحث کرده، ایشان می فرماید که شخص باید از اول ناوی ترک مفطر باشد تا نیت صحیح باشد، از مصمم به اتیان مفطر یا مردد در آن نیت صوم حاصل نمی شود و امساک او کالعدم است اما بین مفطرات و منافیات فرق وجود دارد، مفطرات اموری است که ترک آنها لازم است و ارتکاب آنها موجب بطلان عمل است، و منافیات اموری است که با وجود آنها عمل حاصل نمی شود اما لزوم ترک در آنها نیست، یعنی اموری هست که ترک آنها شرط واجب است و لازم التحصیل است و اموری هست که شرط وجوب است و اگر تکلیف بخواهد واجب شود باید آنها تحقق یابد, مثلاً شرط وجوب صوم عدم سفر و مرض است, در شرائط واجب لازم است آنها را نیت کند، اگر ترک امری از شرائط واجب باشد، باید ترک آن امر نیت شود، و در شرائط وجوب لازم نیست نیت شود، اگر ترک امری از شرائط وجوب باشد و ترک محقق شد، عمل صحیح است و اگر محقق نشد، عمل صحیح نیست، اگر کسی هنگامی که وظیفه عمل کردن دارد، تصمیم به ترک داشته باشد همین مقدار برای تحقق نیت کافی است، عدم حیض از شرائط وجوب است و از شرائط واجب نیست تا بر زن لازم باشد اقدامی بکند تا حائض نشود، زنی که نمی داند حائض می شود یا نمی شود، تصمیم می گیرد که اگر حائض نشد، مفطرات را ترک کند، همین تصمیم نیت کامل است، به خاطر اینکه آن وقتی که صوم بر زن واجب می شود، وجوب آن مشروط به عدم حیض است, همین که زن در فرض تحقق شرط تصمیم به امتثال امر دارد کفایت می کند، اما اگر در ترک مفطرات در همان وقتی که واجب است هم تردید داشته باشد, کفایت نمی کند، لذا ایشان می فرماید ترک سفر از شرائط وجوب صوم است، اگر شخص تصمیم دارد مسافرت کند و احتمال دهد که مانعی پیش آید و مسافرت انجام نشود و بنا داشته باشد که اگر مسافرت نکند، روزه بگیرد، این نیت کافی است و اگر به مسافرت نرفت و روزه گرفت، کافی است، این مطلب بر خلاف نظر مرحوم محقق است، مرحوم محقق می فرماید اگر اول نیت سفر داشته باشد و بعد برای سفر مانع پیدا شد یا از سفر منصرف شد، به خاطر اینکه نیت سفر داشته و بالملازمه نیت صوم نداشته، امساک او کالعدم است، باید قبل از ظهر تجدید نیت صوم کند تا روزه صحیح شود، و مرحوم صاحب جواهر می فرماید نیت صوم داشته، به خاطر اینکه تصمیم داشته که در زمان وجوب مفطرات را ترک کند و احتمال هم می داده که مانعی پیش آید و چنین تصمیمی علی فرض المانع داشته و خارجاً مانع پیدا می شود، همان نیت کافی است و تجدید نیت لازم نیست، در اثر خواب تا بعد از ظهر اصلاً متوجه نبود تا تجدید نیت کند، همان نیت قبلی کافی است. البته از ظاهر عبارت مرحوم صاحب جواهر استفاده می شود که اگر در وسط روز حیض یا سفر یا مرض واقع شود آن قسمتی را که امساک کرده، واقعاً صوم نیست، ولی این مطلب در مورد مسافر صحیح نیست, البته در مورد حیض یا مرض ممکن است کسی بگوید که اگر زن بداند که در بین روز حائض یا مریض می شود اصلاً قبل از تحقق حیض یا مرض نیز لازم نیست روزه بگیرد و دلیلی هم بر امساک تأدبی نداریم, اما در مورد مسافر در روایات وارد شده که تا از حد ترخص خارج نشده, باید امساک کند و در مورد این شخص تعبیر صائم هم به کار رفته, بنابراین چنین شخصی واقعاً صائم است و احکام صائم نیز در مورد او جریان دارد, البته صوم او صوم کامل نیست و اسقاط قضا نمی کند, بنابراین در این جهت با کلام مرحوم صاحب جواهر موافق نیستیم.

مرحوم صاحب جواهر می فرماید مطلبی که مرحوم محقق اختیار کرده، خلاف اجماع است، به خاطر اینکه اصل مطلب از مرحوم شیخ است و مرحوم شیخ مطلب دیگری می گوید، ایشان می خواهد با خلاف اجماع بودن نیز مطلب مرحوم محقق را رد کند.

اما عرض کردم که به دلیل اینکه اقوال بسیاری در مسئله هست، رد کردن قولی با دعوای اجماع مرکب درست نیست، حتی قبل از مرحوم محقق نیز اقوال متعددی هست، حالا اینجا مقداری از این اقوال و عبائر را نقل و بررسی می کنیم تا تصور نشود که برای خاطر اجماع باید برخی از روایات را کنار گذاشت.

یکی از اقوال این است که بگوئیم روزه مطلقا در سفر قبل و بعد از ظهر و در تبییت و عدم تبییت نیت سفر صحیح است، صاحب فقه رضوی در کتاب الصلات به این قول قائل است و ظاهر کلام مرحوم شیخ در یک جای خلاف نیز همین است و دعوای اجماع نیز دارد، عبارت صلات فقه الرضا ص۱۶۰ این است : «و ان خرجت بعد طلوع الفجر أتممت الصوم]صوم خ.ل[ذلک الیوم و لیس علیک القضاء لانه دخل علیک وقت الفرض علی غیر مسافره». و در خلاف, ج۲, ص۲۰۴ (کتاب الصوم, مسئله ۵۸) می گوید : «اذا نوی الصوم قبل الفجر ثم سافر فی النهار لم یجز له الافطار...، دلیلنا اجماع الفرقه و أخبار قد اوردناها فی الکتاب الکبیر و أیضاً قوله تعالی: (ثم اتموا الصیام الی اللیل)». ایشان در جائی که نیت سفر با نیت صوم معارض نباشد و نیت محقق شود، هر وقت حرکت کرد، حکم به عدم جواز افطار و لزوم صوم می کند، حالا اگر کسی به جهت جهل به مسأله هم نیت صوم و هم نیت سفر کرده بود از عبارت مرحوم شیخ استفاده می شود که چه قبل و چه بعد از ظهر خارج شود، باید روزه بگیرد و دعوای اجماع هم بر این مطلب کرده است.

قول دیگر، مقابل این قول است، می گوید افطار مطلقا در سفر قبل و بعد از ظهر و با تبییت و عدم تبییت نیت سفر لازم است، صاحب فقه رضوی در کتاب صوم ص ۲۰۸ به این قول قائل است، می گوید : «فان خرجت فی سفر و علیک بقیه یوم فأفطر». و از مرحوم علی بن بابویه و مرحوم ابن ابی عقیل همین مطلب نقل شده، این دو کتاب در دسترس نیست، ظاهراً فتوای مرحوم صدوق در مقنع ص۱۹۷ غیر از این است چون می گوید: و ان سافر قبل الزوال فلیفطر, و ان خرج بعد الزوال فلیصم منتها گویا در مسئله تردید دارد، چون بعد از این عبارت افزوده: «و روی ان خرج بعد الزوال فلیفطر و لیقض ذلک الیوم». با این تعبیر «روی» گویا نحوه تأملی در مسئله دارد، گویا مختار ایشان همان عبارت اول است, ولی این مطلب را که به روایت نسبت داده، معلوم می شود مسأله در نزد او قطعی نبوده و احتمال مطلب دوم هم که مطلقا با سفر در روز, روزه باطل شود وجود دارد، به خاطر اینکه اگر در سفر بعد از ظهر روزه باطل باشد و قضا داشته باشد، اگر قبل از ظهر خارج شده باشد، به طریق اولی روزه باطل است، منتها ایشان خود بر خلاف این روایت فتوا داده است. و مرحوم سید مرتضی در جمل العلم و مرحوم ابن براج در شرح جمل العلم مطلقا حکم به بطلان کرده اند، ظاهر غنیه ص۱۴۰ بطلان است و دعوای اجماع کرده است، می گوید : «یوجب القضاء السفر الذی بیناه انّه یوجب قصر الصلاه... بدلیل الاجماع المشار الیه و قوله تعالی من کان مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر». در جامع الخلاف و سرائر و اشاره السبق مرحوم علاء الدین حلبی و کشف الرموز و تبصره و ارشاد مرحوم علامه نیز همینطور است، و شاید بتوان گفت که محرر مرحوم ابن فهد و جامع عباسی نیز همینطور باشد.

قول دیگر، بین خروج قبل و بعد از زوال فرق می گذارد، این قول در چهل یا چهل و یک کتاب وجود دارد، حالا قدماء قبل از مرحوم علامه، یکی مرحوم کلینی در کافی است، به خاطر اینکه فقط روایات مفصله بین قبل و بعد از زوال را آورده، کتاب من لا ـ یحضره الفقیه نیز به همین روایات اقتصار کرده، از مرحوم ابن جنید نیز این قول نقل شده، در جامع مرحوم یحیی بن سعید نیز همینطور هست، در جایی از خلاف (ج۲, ص۲۱۹, مسأله ۸۰) عبارتی دارد که محتمل است که به همین قول ناظر باشد: «اذا تلبس بالصوم فی اول النهار, ثم سافر آخر النهار لم یکن له الافطار... دلیلنا اجماع الفرقه», ظاهر بدوی این عبارت این است که قید «ثم سافر آخر النهار» به جهت احتراز از سفر در قبل الزوال است, ولی از عبارت تنها استفاده می شود که در سفر قبل از زوال, افطار جایز است اما لزوم افطار از آن استفاده نمی شود و این کلام با تخییر هم سازگار است, به هر حال درباره ظهور این عبارت قبلاً هم صحبت شد و در مجموع نمی توان مراد ایشان را از این عبارت مطلبی منافی با مختار ایشان در مسأله ۵۸ خلاف دانست. در مقنع صدوق مقداری تنافی هست، در جائی از مقنع ص۱۹۷ می گوید : «ان سافر قبل الزوال فلیفطر و ان خرج بعد الزوال فلیصم (فلیتم خ.ل)»، مفاد این عبارت همین تفصیل است، ولی مقداری قبل از این می گوید : «و اذا أصبح المسافر فی بلده ثم خرج فان شاء صام و ان شاء أفطر»، اگر بخواهیم بین هر دو تعبیر را جمع کنیم، باید بگوییم که اگر شب حرکت کرده، باید افطار کند، و اگر روز حرکت کند، اگر بخواهد روزه بگیرد، باید بعد از ظهر حرکت کند، و اگر می خواهد افطار کند، باید قبل از ظهر حرکت کند، جمع بین این دو تعبیر همان مطلبی را اقتضا می کند که درباره روایت تخییری رفاعه و جمع آن با روایات دیگر می گفتیم، ایشان نیز بین هر دو تعبیر جمع کرده: تفصیل بین قبل و بعد از ظهر داده و عبارت تخییر را نیز آورده است.

ص: ۴۳۳

اقوال دیگر در مسئله فراوان است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۷ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، شرطیت عدم مرض و رمد را بررسی می کنند.

«و کذا یصح الصوم من المسافر اذا سافر بعد الزوال کما أنه یصح صومه اذا لم یقصر فی صلاته کناو الاقامه عشره أیام أو المتردد ثلاثین یوماً و کثیر السفر و العاصی لسفره و غیره ممن تقدم تفصیلاً فی کتاب الصلاه». این قسمت بحثی ندارد، از نظر فتوا مسلم است و در روایات بین افطار و تقصیر ملازمه قرار داده و می گوید «اذا قصرت أفطرت و اذا أفطرت قصرت»، از طرفین ملازمه کلی برقرار است و البته همه کلیات قابل استثنا است، در کتاب الصلاه مواردی که نماز مسافر تقصیر می شود، بحث شده است.

یکی دیگر از شرائط صحت صوم «عدم المرض أو الرمد الذی یضره الصوم لایجابه شدته أو طول برئه أو شده ألمه أو نحو ذلک سواء حصل الیقین بذلک أو الظن بل أو الاحتمال الموجب للخوف بل لو خاف الصحیح من حدوث المرض لم یصح منه الصوم»، شهید ثانی در مسالک نمی خواهد الحاق این فرض اخیر را قبول کند و می گوید موضوع آیه قرآن مریض است اما شخص صحیح و سالمی را که با روزه گرفتن در او احداث مرض می شود، شامل نمی شود، این فروع بحث دارد، «و کذا اذا خاف من الضرر»، می ترسد که احداث ضرر کند، در اثر روزه گرفتن در جان و عرض و مال خود شخص یا دیگری ضرر ایجاد شود، گاهی در اثر روزه گرفتن و ضعف اعصاب حاصل از آن عرض یا مال خود انسان یا دیگری به خطر می افتد، «أو فی مال یجب حفظه و کان وجوبه أهم فی نظر الشارع من وجوب الصوم»، و همچنین اگر واجبات دیگر أهم از وجوب صوم شد، موجب بطلان روزه است، «و لا یکفی الضعف و ان کان مفرطاً مادام یتحمل عاده»، روزه به حسب متعارف ضعف آور است و برای همین که انسان گرسنگی و تشنگی و ضعف را احساس کند، روزه تشریع شده است، این مقدار ضعف مانع لزوم صوم نیست مگر اینکه به حرج و ضرر برسد، «نعم لو کان مما لا یتحمل عاده جاز الافطار».

ص: ۴۳۴

مرحوم آقای خوئی دربیان تفاوت مرض و رمد می فرماید مرض صدمه عارض به تمام بدن است و رمد مخصوص به چشم درد است، ایشان این امر را معیار می گیرد و بعد از روایتی که درباره رمد وارد شده، با اولویت به مرض سرایت می دهد.

ظاهراً این امر معیار نباشد، به کسی که دردی مانند سر درد و سر گیجه و دل درد دارد که به تمام بدن اضافه نمی شود و مخصوص عضو خاصی است، مریض گفته می شود، اما نسبت به بعضی از اعضاء خاص دیگر مانند کسی که دست درد و پا درد و گوش درد دارد، مریض گفته نمی شود، معیار کل و بعض نیست، به کسی که بعضی از عارضه های اعضای خاص

دارد، مریض گفته می شود و نسبت به بعضی دیگر گفته نمی شود، به کسی که ناراحتی قلبی دارد، مریض گفته می شود، شاید بتوان گفت که عارضه های اساسی تر گرچه در عضوی خاص باشد، به منزله کل است، سر درد و سرگیجه مانند این است که همه بدن دچار عارضه شده، شاید مرحوم آقای خوئی نیز همین را بفرماید که کسالتی باشد که حکماً به منزله این باشد که بدن چنین ناراحتی دارد، به اینطور عارضه هائی مرض گفته می شود و غیر از اینها مرض نیست.

مرحوم سید می فرماید اگر وجوب روزه با وجوب اهم مزاحمت پیدا کرد، روزه صحیح نیست. اگر فاصله اهمیت دو واجب به مقداری باشد که لازم المراعاه باشد، البته روزه صحیح نیست، اما در فاصله اهمیت به مقدار کمتر از آن وجهی برای بطلان نیست، بله، ممکن است کسی مطلبی ادعا کند که با آن حتی در مساوی نیز اشکال وجود دارد، و آن این است که اگر صوم برای مطلوب دیگر مولی علت شود که مساوی همین مطلوب اولی مولی است، در این صورت حتی اگر مزاحم مساوی باشد دیگر انسان نمی تواند در عبادیات قصد قربت کند، پس، یا باید بگوئیم که با اهم و مساوی مزاحمت پیدا نکند کما هو الحق، و اگر بخواهیم اهم بگوئیم و مساوی و همعرض را ملحق نکنیم، باید این قید را به اهم بزنیم که به مقداری اهمیت بیشتر داشته باشد که مراعات آن لازم باشد.

ص: ۴۳۵

سؤال: مانع بودن واجب مساوی تنها در صورتی است که روزه برای ترک واجب علیت داشته باشد و مطلق مزاحمت کفایت نمی کند.brپاسخ استاد دام ظله: ما هم در همین فرض علیت صوم برای از بین رفتن مطلوب دیگر مولی ولو مساوی می گوییم که قرص قربت متمشی نمی شود.

حالا روایات مسئله را بررسی کنیم، روایت اول : «فقیه، قال الصادق علیه السلام کلما أضر به الصوم فالافطار له واجب». قدر مسلم این روایت ضرر جانی است، این روایت مرسله است و بستگی به این دارد که مرسلات مرحوم صدوق را به طور کلی یا مرسلاتی که با صیغه معلوم همچون «قال الصادق علیه السلام» آمده معتبر بدانیم یا ندانیم.

روایت دوم : «علی بن جعفر فی کتابه عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام»، مرحوم آقای خوئی روایات علی بن جعفر را صحیحه تعبیر می کند، اما کتاب علی بن جعفر که چاپ شده, نسخه آن به دست مرحوم مجلسی رسیده و ایشان به مرحوم شیخ حر اجازه داده و مرحوم صاحب وسائل که از این کتاب نقل می کند طریق ایشان همان طریقی است که از مرحوم مجلسی برای آن کتاب اجازه گرفته، مرحوم شیخ حر نیز به مرحوم مجلسی اجازه داده، طرفین به یکدیگر اجازه داده اند، ایشان می گوید طریق اجازه من به این کتاب مرحوم مجلسی است، این طریق که در نسخه چاپی هم ذکر شده طریق بسیار ناشناخته ای است، اشخاصی در آن هست که اصلاً در کتب رجال اسمی از آنها نیست، البته در اصل اینکه علی بن جعفر کتابی داشته حرفی نیست, این کتاب هم به شکل غیر مبوب بوده و هم به شکل مبوب, از روایات این کتاب آنچه مسلماً قابل اعتماد است مواردی است که مرحوم کلینی به وسیله عمرکی نقل می کند که صحیح السند است، طریقی نیز مرحوم حمیری در قرب الاسناد نقل می کند که در طریق آن نوه علی بن جعفر واقع شده که در جای دیگری درباره او توثیقی ندیده ام، و نقل حمیری نیز چندان دلیل بر وثاقت راوی نیست، به خاطر اینکه نظر مرحوم حمیری در این کتاب بر نقل روایاتی است که قرب الاسناد باشند یعنی بین او و امام علیه السلام کم واسطه باشد، منتها در بسیاری از موارد روایات او با روایات عمرکی و روایات کتاب علی بن جعفر مطابق است، حالا ممکن است کسی اینگونه آن روایات را معتمد قرار دهد که کتاب علی بن جعفر کتاب مشهوری بوده، منتها اینکه مرحوم حمیری طرق دیگر را انتخاب نکرده و طریق نوه علی بن جعفر را انتخاب کرده، یا به جهت این بوده که معتقد بوده که این طریق از طرق دیگر از نظر وثاقت بهتر است و یا به جهت این بوده که واسطه کم بوده، در هر حال به جهت شهرت انتساب این کتاب به علی بن جعفر می توان منقولات این کتاب را در قرب الاسناد معتبر دانست, منتها در بعضی مواردی که نقل قرب الاسناد با نقل روایات دیگر نحوه تنافی پیدا می کند، می گوئیم نقل قرب الاسناد معتبر نیست، به دلیل اینکه نسخه قرب الاسناد مرحوم حمیری به وسیله مرحوم ابن ادریس به دست ما رسیده و مرحوم ابن ادریس می گوید که نسخه ای که به دست من رسیده، نسخه مغلوط و سقیمی بود و من برای اینکه اصل کتاب از بین نرود، آن را حفظ کردم، لذا در بعضی قسمت ها سفید گذاشته شده و در بعضی قسمت ها بین صدر و ذیل سازگاری وجود ندارد، به قسمت هائی از قرب الاسناد که روشن فهمیده شود، اخذ می شود و قسمت های دیگر این کتاب که مغلوط است، منشأ نمی شود که این قسمت هائی را که روشن است، کنار بگذاریم، کتاب تاریخی که فهم صفحه ای از آن روشن باشد، در این صفحه اشکالی نیست و به آن اخذ می شود، اما در صفحه ای که ابهام دارد، بعد از اینکه مقابله نشده و مغلوط است، اصل عدم خطا در خصوص آن صفحه جاری نیست. به هر حال به نظر مختار روایاتی که در کتاب چاپی علی بن جعفر آمده, در مواردی که در قرب الاسناد و مصادر قدیمی حدیثی نقل نشده نمی توان اعتماد کرد و تعبیر صحیحه درباره آنها که مرحوم

آقای خویی دارند, تمام نیست, البته این روایات برای تأیید خوب است ولی نمی توان به آنها استدلال کرد, روایت مورد بحث هم از روایاتی است که فقط در کتاب علی بن جعفر نقل شـده و در نقل قرب الاسـناد و دیگران از علی بن جعفر نیامـده است. «قال سألته عن حد ما یجب علی المریض ترک الصوم، قال کل شی ء من المرض أضر به الصوم فهو یسعه ترک الصوم». مرض مفهوم قابل تشکیکی است و از حد آن سؤال شده و امام علیه السلام می فرمایند میزان مرضی است که موجب ضرر شود. البته این روایت از ادله عدم وجوب صوم برای مریض است و از ادله عدم صحت صوم نیست، می گوید: صوم واجب نیست، از این تعبیر استفاده نمی شود که یجب علیه ترک الصوم.

ص: ۴۳۶

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۸ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت عدم مرض و رمد را پی می گیرند.

آیه شریفه مرض را موجب بطلان روزه دانسته و فرموده که اگر کسی مریض بود، عده من أیام اخر، مورد آیه شریفه ماه مبارك رمضان است و از آن استفاده نمی شود که در تمام اقسام صیام مرض مانع است، در یکی از کتاب های مرحوم علامه که گویا ارشاد بود، دیدم که ایشان می گوید مریض اشکالی ندارد که روزه مستحبی بگیرد، به خاطر اینکه قید می زند و می گوید روزه واجب در حال مرض صحیح نیست، آیه شریفه درباره عدم صحت روزه مریض در خصوص ماه مبارك رمضان است اما شاید از روایات استفاده تعمیم شود.

بحث دیگر این است که در آیه شریفه درباره مرض قیدی نیاورده، اینکه ایجاد مرض و اضرار به نفس حرام هست یا نیست، محل خلاف است و شاید قول صحیح این باشد که به طور مطلق ممنوع نیست، اگر اضرار به نفس در حدی باشد که مثلاً باعث نقص عضو گردد و تعبیر «فساد الابدان» که حرمت اکل طین به آن تعلیل شده در آن صادق باشد, اشکالی در حرمت اضرار نیست, ولی در مراتب پایین تر اضرار دلیلی بر اضرار نداریم, مثلاً اگر شخص کاری انجام دهد که یک شب تب می کند دلیلی بر حرمت این کار نداریم. مرحوم آقای نائینی برای حرمت مطلق اضرار به نفس به حدیثی استدلال کرده، از مرحوم آقای خمینی پرسیدم که دلیل حرمت اضرار به نفس چیست؟ ایشان تقریرات مرحوم آقای نائینی و استدلال ایشان به حدیث «الجار كالنفس غیر مضار و لا آثم» را آورد به این بیان که اصل مسلّمی بوده که اضرار به نفس حرمت دارد, در این حدیث اضرار به همسایه به این اصل مسلم تنزیل شده است, گویا مرحوم آقای خمینی هم این دلیل را قبول داشت. اما به نظر می رسد که مراد از این حدیث این معنا نیست، انسان نمی تواند ضرر جانی و مالی به همسایه بزند، اما ضرر مالی غیر مسرفانه انسان به خود هیچ اشکالی ندارد، ارزان فروختن و گران خریدن و ایثار کردن هیچ حرمتی ندارد و گاهی راجح هم هست، نفس در اینجا به معنای خود است و می گوید انسان باید همسایه را مانند خود فرض کند و همچنان که تکویناً به خودش ضرر نمی رساند, تشریعاً به همسایه ضرر نرساند, تنزیل تشریع به تکوین است. این حدیث نمی خواهد بگوید حرمت اضرار به نفس که هنوز برای آن دلیلی پیدا نشده، از قبیل ضروریات است و بخواهد حرمت اضرار به همسایه را که مخفی بوده، به این امر ضروری تشبیه کند، حرمت ایذاء به دیگران بسیار واضح تر از حرمت اینگونه اضرار به نفس است، این حدیث دلیل نیست. آنچه که از روایات استفاده می شود و ثابت است، حرمت آن نوع ضرری است که در آن فساد الابدان باشد, ولی این معنای خاصی از ضرر است و مطلق ضرر نیست, ضرر هر چند معتنابه اگر به این مرتبه نرسد دلیلی بر حرمت آن نداریم, باید ضرر عارضه ای شبیه به دوام ایجاد کند و در عوارض موقتی دلیلی بر حرمت اضرار نداریم.

ص: ۴۳۷

در آیه شریفه درباره مرض قیدی نیاورده بلکه موضوع عدم صحت صوم کلیه مرض است، اما آقایان به این کلیت فتوا نمی

دهند و مرض را قیدمی زنند، شاید این امر مسلم باشد و اگر کسی مرض را قید نزده، قصد مختصر گوئی داشته که روشن بیان نکرده، کسانی که موضوع حکم را به تفصیل نوشته اند، قیود را ذکر کرده اند و گفته اند مراد هر مرضی نیست بلکه مرضی است که روزه برای آن ضرر داشته باشد و اقسام مختلفی برای ضرر ذکر کرده اند که در عروه نیز آمده است.

آقایان برای این قید درباره مرض دو دلیل ذکر کرده اند ؛ یکی از نظر روایات است که آن دلیل به نظر تمام می آید، از روایات استفاده می شود که مرض حدی دارد و طبیعی مرض موجب سقوط تکلیف نیست، و دلیل دوم این است که به دلیل اینکه آیه شریفه برای ارفاق است چنانچه در ذیل آیه به این امر تصریح شده است، تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند که موضوع عدم صحت صوم مرضی باشد که ضرر داشته باشد و مراد هر مرضی نیست.

اما به نظر می رسد که از ذیل آیه و تناسب حکم و موضوع اینطور که آقایان قید زده اند، استفاده نمی شود، گاهی روزه برای مریض نافع است و یا حد اقل هیچ تأثیری بر مرض ندارد، از این گونه مرض ها آیه قطعاً انصراف دارد, اما اگر روزه برای مریض ضرر ندارد و فقط همان زحمت فی الجمله ای را دارد که متعارف اشخاص با آن مواجه می شوند، اینجا ممکن است شارع مقدس درباره مریض ارفاقی کرده باشد و بگوید مریض که زحمت مرض را متحمل است، دیگر زحمت مضاعف موجود در روزه متوجه او نشود، این زحمت متعارف را برای مریض عذر قرار داده، مثلاً صرف مشقت در افراد معمول کافی نیست اما ممکن است درباره شیخ و شیخه بگوئیم لازم نیست به حد حرج برسد، بالا بودن سن ناراحتی کلی دارد و شارع بگوید در این صورت لازم نیست زحمت روزه به حرج برسد و به صرف مشقت کافی است تا روزه واجب نشود. مانعی ندارد که شارع ارفاق کرده باشد، در مورد مسافرت و خصوصاً در قدیم که حرج نوعی بوده و هست، ممکن است شارع ارفاقی کرده باشد و نمی خواهد که مسافر آن ریاضتی را متحمل شوند که دیگران به تحمّل آن ملزم هستند و به همان ریاضت موجود در سفر و مرض اکتفا کرده باشد، از نظر ذیل آیه و تناسبات حکم و موضوع این مقدار تقییدی که ذکر شده، استفاده نمی شود، اما ممکن است تقیید ذکر شده را از نظر روایات تمام بدانیم.

مرحوم سید می فرماید برای صحت صوم باید خوف ضرر نیز نباشد، این مطلب که در آیه قرآن نیست، چه دلیلی بر آن دلالت می کند؟ بسیاری از قدماء در موضوع بطلان صوم، تعبیر ظن و یقین به کار برده اند و می گویند اگر یقین یا ظن به ضرر دارد، می توانـد افطار کند، و برخی برای مرض قیودی آورده اند که در این کتاب های متأخر ذکر نشده است, گفته اند: در صورتی شخص می تواند روزه را بخورد که بیماری موجب ضرری شود که بیماری را ازدیاد کند «زیاده بینه».

سؤال: مراد از «زیاده بینه» چیست؟ ناظر به مقام ثبوت است یا به مقام اثبات؟

پاسخ استاد دام ظله: گاهی روزه ضرری که به شخص می زند به نحو دقی است, این مقدار ضرر ملاک نیست, بلکه باید روزه در ازدیاد مرض تفاوت آشکار ایجاد کند.

عـده ای از علماء نیز موضوع حکم را «خوف» قرار داده اند, این تعبیر را به اکثر نسـبت داده اند, ولی تعبیر اکثر صـحیح نیست, ولی تعـبیر کـثیر درست است, به هر حـال نمی تـوان نظر این افراد را مقابـل نظر کسـانی دانست که ظن و یقین تعـبیر کرده اند چون برخی از همین اشـخاص در یـک جـا خوف تعبیر کرده انـد در جـای دیگر قطع و ظن به کار برده انـد که معلوم می شود آنها را یکی دانسـته انـد و بین آنها ملازمه قائل شـده اند, لذا نمی توان مطمئن شد که کسانی که تعبیر خوب آورده اند از آن معنایی اراده کرده اند که با قطع و ظن تفاوت دارد, البته حق این است که خوف با قطع و ظن ملازمه ندارد.

به هر حال در اینجا موضوع ثبوتی حکم مرض یا ضـرر است, اگر این موضوع به قطع ثابت شـد حجیت و ترتیب اثر خارجی بر قطع به موضوع طبعی است و جعلی نیست اما ظن که چنین حجیتی نـدارد به چه دلیل در مقاماثبات کفایت کند, معمولاً آقایان برای اثبات اعتبار ظن در اینجا به دلیل انسداد صغیر استدلال می کنند.

انسداد صغیر غیر از انسداد کبیر است که در اصول مورد بحث قرار گرفته, مراداز انسداد صغیر این است که گاه چون راه علم در خصوص موضوع یک حکم خاص غالباً مسدود است, نفس جعل حکم دلیل بر این است که در طریق اثبات آن موضوع توسعه ای شده است و گرنه جعل آن حکم لغو می باشد, مثلاً در باب عدالت که معنای صحیح آن داشتن ملکه است, حصول یقین برای انسان به عدالت اشخاص بسیار اندک است, اگر طریق احراز عدالت تنها یقین باشد, باید همه احکام مربوط به عدالت لغو باشد به خاطر این که جعلی است که اثر خارجی ندارد و غالباً نمی توان موضوع آن را احراز کرد, پس نفس جعل در مورد انسداد علم در تشخیص عدالت قرینه می شود که در طریق اثبات آن ظن کفایت می کند, در اینجا علم در خصوص عدالت مفسد است.

در بحث ما نیز آقایان فرموده اند که اثبات این که روزه باعث مرض یا ضرر است به نحو قطع معمولاً حاصل نیست, لذا این امر دلیلی بر این است که ظن کفایت می کند چون اگر قانونی ذکر می شود, باید به طور معمول قابل اجرا باشد.

باید توجه داشت گاه درباره موضوع نادری همچون خنثی احکامی ذکر می شود, این مطلب اشکالی نادر, موضوع حکم می تواند از اول فرد نادر باشد, مضیق بودن موضوع حکم مانعی ندارد, ولی اگر موضوع حکم کلی باشد, ولی در مقام اجرا موضوع به طور نادر احراز شود, جعل حکم شبیه نه لغو می باشد, همچنان که حمل مطلق یا عام بر فرد نادر غیر عرفی و نادرست است, لذا آقایان گفته اند در مواردی که موضوع حکم تنها از طرف خود شخص احراز می گردد, لایعلم الاّ من قبله, در اینجا حرف خود گوینده معتبر است و علم در احراز موضوع معتبر نیست.

در بحث ما نیز چون تشخیص ضرر و مرض به طور قطعی و علمی نوعاً حاصل نمی شود لذا باید حکم به صورت ظن به موضوع هم توسعه داده شده باشد.

ولی در این مسأله تأمل وجود دارد, چون مراد از ظن کمی از نصف بالاتر است ظن اصطلاحی در مقابل شک متساوی الطرفین است, در اینجا با دلیل انسداد صغیر می گوییم حکم دائرمدار علم و اطمینان نیست چون اطمینان نیز نادر است, ولی با این دلیل نمی توان مطلق ظن را معتبر دانست, بلکه باید ظن نسبتاً قوی باشد, هر چند به حد اطمینان هم نرسیده باشد.

اما مسئله خوف همانطور که آقایان گفته اند و صحیح نیز همین است، دائر مدار ظن و قطع نیست، به نسبت اهمیت متعلق خوف، احتمال موجد خوف توسعه پیدا می کند، اگر محتمل کشته شدن باشد، با احتمال یک درصد خوف حاصل می شود، بنابراین، خوف ملازم با ظن نیست، در سنه ۱۳۳۹ قمری در سالی که مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی وفات کرده، منجمین اینطور گفته بودند که بعضی از سیارات با کره زمین برخورد خواهد کرد، در آن زمان مردم به وحشت افتاده بودند اما بعد معلوم شد که بی اساس بوده، اگر اینگونه احتمالی یک در هزار نیز باشد، موجب خوف و وحشت است، لذا این درست نیست که خوف را مضیق کنیم و با ظن یکسان بدانیم.

مرحوم آقای خوئی با قطع نظر از روایات برای اثبات مسئله خوف ادعا می کند که بنای عقلاء در باب ضرر بر این مطلب است که طریق می دانند، اینکه ایشان طریق تعبیر می کند، ممکن است انسان را به اشتباه بیندازد، معمولاً طریق به معنای اماریت گفته می شود و احتمال امایت ندارد، و گاهی طریق به مانند استصحاب و قاعده فراغ و قاعده تجاوز از اصل های تنزیلی محرز گفته می شود که متعلق آن تنزیل به واقع شده است و بر موضوع آن ترتیب اثر واقع داده می شود، احتمال به این معنا هم طریق نیست چون احتمال گرچه لازم المراعاه باشد، مثل احتمال در شبهه قبل از فحص, اما بر احتمال ترتیب اثر واقع داده نمی شود و حکم به ثبوت واقع در موارد احتمال نمی شود, بلکه اعتبار احتمال قبل از فحص اصلی از اصول عقلی یا عقلائی و از اصول غیر تنزیلی و غیر محرز است، عقلاء اجتناب از خطر را در باب احساس خطر لازم می دانند و لازم نیست ظن داشته باشد و احتمال را کافی می دانند، اما اینطور نیست که احتمال طریق احراز خطر باشد که می دانند متعلق این احتمال و خطر هست، احتمال بر وجود خطر اماره نیست و همچنین اصلی نیست که به وسیله آن خطر اثبات شود، اما عقل یا عقلا به ملاحظه رعایت شی ء خطردار رعایت احتمال را لازم می دانند، کسی که به منظور یافتن گنج قسمت های متعددی از زمینی را حفر می کند، ثبوت گنج در همه قسمت هائی را که حفر می کند، احتمالی است و البته اراده به همه اطراف احتمال تعلق می گیرد اما مصحّح و منشأ اراده, یافتن گنج است که غرض اقصا است، اراده در تمام محتملات غرض افضا می آید، ولی شخص مرید در تمام اطراف حکم نمی کند که گنج در اینجا است، ایشان که طریق تعبیر می کند، طریق به معنای مثبت شی ء یا اصل محرز نیست بلکه امر طریقی در مقابل امر نفسی است، گاهی شیئی بنفسه و ذاتاً مطلوبیتی دارد و گاهی چنین مطلوبیتی ندارد و مطلوب چیز دیگری است و برای رسیدن به آن اقداماتی انجام می شود، مرحوم آقای خوئی می فرماید اعتبار ظن به بنای عقلاء در باب ضرر طریقی است و نفسی نیست و به این معنا است که خوف نیز کفایت می کند، و در احکام عقلائی اگر شرع ردع نکرده باشد، علامت امضا است، بنابراین، بنابر بنای عقلاء خوف کفایت می کند.

حالا این مقداری مشکل است که بگوئیم هر ترسی از هر چیزی منشأ می شود که هر واجبی را ساقط کند، صوم یکی از ارکان درجه اول اسلام است، اینجا نمی توانیم بگوئیم صرف خوف ضرر به دلیل بنای عقلاء کفایت می کند، اگر موضوع مهتم به باشد، عقلاء ضرر قطعی را نیز منشأ رفع حکم نمی دانند، یکی از آقایان از من اینگونه سؤالی پرسید که بین دو جا در کفایه تناقض وجود دارد، در باب برائت و اشتغال، یکی از ادله اخباری ها که احتیاطی هستند، دفع ضرر محتمل است، گفته اند که به دلیل اینکه در مرتکب شدن محتمل التحریم احتمال ضرر هست و دفع ضرر محتمل به حکم عقل لازم است، بنابراین، باید احتیاط کرد، اینجا مرحوم آقای آخوند می گوید ضرر اخروی را که اصلاً احتمال نمی دهیم، احتمال ضرر که موضوع این حکم عقلی است، محقق نیست و اصلاً احتمال عقاب اخروی نمی دهیم، با بودن قبح عقاب بلا بیان یا ادله نقلیه ای که ما می گوئیم، اصلاً احتمال عقاب اخروی نمی دهیم، و ضرر دنیوی اصلاً مقطوع آن نیز لازم الاجتناب نیست، ایشان اینجا حکم عقل را در باب ضرر دنیوی منکر می شود، اما در باب انسداد می گوید «الضرر المحتمل لا سیما اذا کان اخرویاً لازم الدفع»، از این کلمه لا سیما معلوم می شود که ضرر دنیوی و ضرر اخروی لازم الدفع است و در مورد ضرر اخروی روشن تر است، بین این دو جا تناقض هست، در آنجا می گوید ضرر محتمل دنیوی لازم الدفع نیست و در اینجا می گوید ضرر محتمل دنیوی لازم الدفع است. من در پاسخ این سؤال گفتم که بین این دو جا تنافی وجود ندارد، احکام عقلی دو گونه است ؛ احکام عقلی فعلی و اقتضائی است، این که انسان بدون تزاحم با مصلحت دیگری بخواهد به خود ضرر دنیوی یا اخروی بزند، ممنوع است، منتها فرق بین ضرر دنیوی و اخروی این است که در ضرر دنیوی باب تزاحم هست، گاهی یک شیئی که طبعاً انسان جایز نیست آن را انجام بدهد، مصلحت اهمی را در نظر می گیرد و این حکم عقل از فعلیت می افتد و چه بسا در مانند جهاد به آن امر هم می شود، اما ضرر زدن در صورت عدم تزاحم با اهمی ممنوع است، اما ضرر اخروی حکم عقلی اقتضائی نیست و حکم عقلی فعلی است، لذا از نظر استحکام آنجا قوی تر از اینجا است، در پاسخ اخباری ها که می گوید ضرر دنیوی هیچ محذوری ندارد، آنجا می گوید عقلاء در مقابل مقاصد اهم مرتکب ضرر می شوند، مرحوم آخوند خودش توضیح داده که عقلا هدف مهم تری داشته باشد، حتی ضرر قطعی را نیز مرتکب می شود، این قید را نیز زده است. خلاصه، به نظر مختار، با این که عقلاء از ضرر و خوف ضرر اجتناب می کنند، نمی توانیم ارکان دین مانند صوم را به دلیل خوف ضرر ساقط بدانیم، منتها باید روایات مسئله را بررسی کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۹ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض و رمد، ابتدا، عبائر فقهاء در معیار بودن خوف یـا ظن یا قطع برای حـد مرض را نقل و بررسـی می کننـد، و سـپس، فرض روزه گرفتن با جهل به ضـرر و کشـف ضرر را مطرح می فرمایند.

بحث در این باره بود که آیا خوف ضـرر مانند قطع و ظن به ضرر موجب افطار می شود، بعضی گفته اند که اکثر غیر از ضرر، خوف را نیز موضوع قرار داده انـد، گویا این نسـبت به اکثر از مرحوم کاشف اللثام نقل شـده است، در مقابل این نظر، از کلام مرحوم صـاحب ریـاض اسـتفاده می شود ایشان هر چنـد بی میل نیست که خوف ضـرر را کافی بدانـد منتها تأملی نیز دارد که معلوم نیست فتوای ایشان چیست، می گویـد اگر اجماعی بر خلاف نباشد، می توانیم خوف را کافی بدانیم، معلوم می شود که ایشان در مسـئله احتمال اجماع بر عدم کفایت خوف ضـرر می دهد, که این مطلب در مقابل نسبت کفایت خوف ضرر به اکثر است که از کاشف اللثام در کتاب شـرح بر شـرح لمعه به نام المناهج السویه فی شرح الروضه البهیه نقل شده، این کتاب خطی است و چاپ نشده، در پاورقی جواهر از آن کتاب نقل کرده است.

حالاـ مقـداری از عبـائر و مطالب کسانی که خوف یا ظن را معیار قرار داده انـد، نقل و بررسـی کنیم. مرحوم سـید مرتضـی در جمل العلم ص۹۲ : «حد المرض الموجب للافطار هو الذی یخشی من أن یزید فیه الصوم زیاده بینه».

ص: ۴۴۳

مرحوم شـیخ طوسـی در الجمل و العقود ص۱۲۲ : حـد المرض الـذی یجب معه الافطـار مـا لا یقـدر معه علی الصوم أو یخاف الزیاده فی مرضه».

مرحوم ابن حمزه در وسیله ص۱۴۹ می گوید: المریض عشره اضـرب: اما یکون زائل العقل بالاغماء و الجنون و غیرهما او غیر زائـل العقل و یقـدر علی الصوم من غیر ضـرر یعود الیه او یقـدر و یحاف الزیاده فی مرضه او ضـرراً آخر..., ایشان در این قسـم سـوم که مریض غیر زائـل العقـل است و قـدرت دارد و خـوف زیـاده در مرض یـا ضـرر دیگر دارد می گویـد: والثـالث: یلزمه الافطار, فان لم یفطر و صام اثم و لزمه القضاء.

مرحوم ابن براج در شـرح جمل العلم در شـرح عبارت مرحوم سید مرتضی می گوید حد عبارت از ما یخاف منه است و بعد بر این مطلب دعوای اجماع می کند.

مرحوم قطب الدین کیدری در اصبـاح ص۱۴۳ : «کـل مرض لا یقـدر صاحبه علی الصوم أو یخاف الزیاده فی مرضه، یجب معه الافطار و لو کان قبل الغروب بساعه، فان صام و الحال هذه أعاد واجباً». یحیی بن سعید در جامع الشرایع ص۱۶۳ نیز همین تعبیر

یخاف را دارد: المرض الذی یخاف بالصوم فیه الهلاک او الزیاده فیه یجب فیه الافطار و ان صام لم یجزئه.

مرحوم ابن طی که مسائل شـهید اول و مرحوم فخر المحققین و مرحوم سـید عمید الدین را جمع آوری کرده، در مسئله ۶۴ می گوید: «لو عرض الخوف قصر فی الصوم و لو کان حاضراً».

عبارت مبسوط ج۱, ص۲۸۳ : «کل مریض یخاف معه من الهلاک أو الزیاده فیه وجب علیه الافطار, فان تکلف الصوم مع ذلک وجبت علیه الافطار». این بزرگان تخییر خوف را ذکر کرده اند، کتب دیگری نیز وجود دارد که این تعبیر را به کار گرفته اند.

ص: ۴۴۴

در مقابل، تعبیرات دیگری نیز هست، مثلاً در شرایع ج۱, ص۱۹۰ اول یخاف می گوید و بعد یعلم أو یظن دارد، می گوید : «المرض الذی یجب معه الافطار ما یخاف به الزیاده بالصوم و یبنی فی ذلک علی ما یعلمه من نفسه أو یظنه لاماره کقول عارف ولو صام مع تحقق الضرر متکلفاً قضاه».

مرحوم محقق در نافع ج۱, ص۷۱ : «المریض یلزمه الافطار مع ظن به الضرر ولو تکلفه لم یجزه».

مرحوم علامه در قواعد ج۱, ص۳۸۲ : «لا یصح من المریض المتضرر به اما بالزیاده فی المرض أو بعدم البرء أو بطؤه و یحال فی ذلک علی علمه بالوجدان أو ظنه بقول عارف و شبهه». مرحوم محقق کرکی در جامع المقاصد, ج۳, ص۸۴ می گوید تعبیر «شبهه» را دو جور می توانیم تفسیر کنیم ؛ یکی این است که امارات دیگری غیر از عارف پیدا شود، و دیگری این است که شبه قول مانند خط و اشاره باشد. (أی: شبه العارف او شبه قول العارف کفعله و خطه و قرائن الاحوال المفیده لذلک).

نهایه ص۱۵۸: «حد المرض الذی یجب معه الافطار اذا علم الانسان من نفسه أنه ان صام زاد ذلک فی مرضه أو أضر به، و سواء الحکم أن یکون المرض فی الجسم أو یکون رمداً أو وجع الاضراس فان عند جمیع ذلک یجب الافطار مع الخوف من الضرر». اول علم تعبیر کرده و بعد در ذیل می گوید خوف حاصل شد، باید افطار کند، اینجا باید علم را به اعتقاد معنا کرد که این شاید ظن قوی باشد که احیاناً به آن دانستن نیز گفته شود. سرائر, ج۱, ص۴۰۰ نیز عین تعبیر نهایه را آورده منتها بعد از «أو أضر به»، تعبیر «و الانسان علی نفسه بصیره» را اضافه کرده است.

مرحوم شیخ در اقتصاد, ص۲۹۳ : «کل مرض یغلب معه الظن أنه اذا صام ادی الی تلف النفس أو زاد فی المرض زیاده بینه».

در معتبر, ج۲, ص۶۹۳ می گوید که ظن ضرر میزان است: لاخلاف فی سقوط عن المریض المتضرر، و در دروس, ج۱, ص۲۷۱ می گوید: ولاعلی المریض المتضرر به بحسب وجدانه او ظنه بقول عارف, تعابیر و تعبیر بسیار دیگری وجود دارد که تعبیر خوف شده یا معیار را ظن قرار داده است.

حالا ـ از متأخری المتأخرین که بگذریم، دیگران که خوف تعبیر کرده اند، نمی توانیم به اکثر نسبت بدهیم که مراد آنها از خوف اوسع از ظن است، اوسع بودن مراد ایشان روشن نیست, به خاطر اینکه بسیاری بین تعابیر جمع کرده اند، معلوم می شود که مصداق خوف را با ظن منطبق دانسته اند، اما علی ای تقدیر، در مسئله اجماعی نیست.

اینجا باید همان را بگوئیم که متأخرین گفته اند و خوف را مفهوم اوسعی قرار دهیم، اگر متعلق خوف مهم باشد، با احتمال کمی نیز خوف حاصل می شود، لذا به حسب ظواهر ادله، باید به مورد نص در روایت حریز قائل شویم, در این روایت می گوید «من خاف علی عینیه من الرمد»، روایت اختصاص به ظن و یقین ندارد و دلیلی بر خلاف آن نداریم، درباره کفایت خوف در رمد حرفی نیست، بحث این است که آیا می توانیم از رمد به سایر موارد خوف ضرر تعدی کنیم، این مطلب نیز به متفاهم عرفی وابسته است، عرفاً در اینطور موارد تناسبات حکم و موضوع الغاء خصوصیت می کند، گرچه روایت درباره درد چشم است اما عرفاً فهمیده می شود که خصوصیتی در این مورد نیست و اگر انسان وحشت داشته باشد که از ناحیه دیگری ناراحتی پیش آید که تحمل آن برای او مشکل باشد، حکم همین طور است, مرحوم آقای خوئی بعضی از موارد کفایت خوف را ذکر کرده، اما آنها برای اصطیاد قاعده کفایت نمی کند، ایشان می فرماید خوف در باب وضو و غسل کفایت کرده، این مقدار شاهد نیست که در هر بابی خوف کفایت می کند و نمی توان از آنها قاعده اصطیاد کرد، اما در همین مسئله جاری از اینکه شارع این احکام را از مریض برداشته و می خواهد ارفاقی کرده باشد، می توانیم استفاده تعمیم کنیم. حالا با تعبیری غیر از الغاء خصوصیت می توانیم به گونه ای دیگر تقریب کنیم، نسبت به تعدی به مطلق ضرر یا مرض به الغاء خصوصیت نیاز داریم، اما می توانیم به مناط دیگری بگوئیم که نیازی به الغاء خصوصیت نیست، و آن این است که ادله حرج نسبت به ادله احکام اولیه همچون ادله لزوم صوم حکومت دارد، ادله ضرر را نمی گویم، به خاطر اینکه در موارد خوف ضرر نمی دانیم که ضرر هست یا نیست و شبهه مصداقی ضرر است، اما برای کسی که می ترسد که اگر روزه بگیرد، برای او مشکله و خطری پیدا شود، همین که بخواهد با حالت ترس و نگرانی روزه بگیرد، برای او حرجی است، نفس خوف ایجاد حرج می کند، کاری که واقعاً برای انسان خوف ایجاد می کند، مساوق با حرج است، ادله حرج برای نفی وجوب صوم در این موارد کفایت می کند.

اینجـا مرحـوم آقـای حکیم در مطلبی بحث کرده و به دلیـل اینکه در متن عروه هست، بایـد مرحوم آقـای خوئی نیز بحث کرده باشد، و آن این فرض است که کسـی با جهل به ضرر روزه می گیرد و بعد ضرر برای او منکشف می شود، عروه در حکم این مسـئله تردید کرده، مرحوم آقای حکیم اول می فرماید که باطل است، به خاطر اینکه در آیه قرآن مرض در کنار سـفر آمده و گفته شـده که اگر شخصـی مریض یـا مسـافر باشـد، مـأمور به صوم نیست و مأمور است که روز دیگری روزه بگیرد، اینجا که شخص نسبت به ضـرر داشـتن مرض جاهل بوده، واقعاً مأمور به عده من أیام اخر بوده، پس، عملی که انجام داده، مانند کسی است که بـا آب متنجس وضو بگیرد و نمـاز بخوانـد، این عمـل حسن انقیـادی دارد اما مجزی نیست، به خاطر اینکه اجزاء دائر مدار واقع است و تخیل اجزاء درست نمی کند، این یک وجه است که بگوئیم روزه کسی که واقعاً روزه برای او ضرر داشته و او نمی دانسته باطل است و باید قضا کند.

بعد ایشان می فرماید وجه دیگر این است که از تناسب حکم و موضوع اسـتفاده می شود که بحث ضـرر یا حرج از باب تزاحم است و به دلیل اینکه با جهت دیگری متزاحم می شود، شارع الزام خود را برداشـته، و اینطور نیست که روزه در موارد ضـرر یا حرج ذاتـاً بلاـ ملاک است، اگر ارتفاع وجوب از باب تزاحم شـد، در جائی که انسان می دانـد که اگر این کار را انجام دهـد، مطلوب اهم مولی از بین می رود، به دلیل اینکه عبادت است و قصد قربت متمشـی نمی شود، عمل باطل می شود، اما اگر نمی دانـد که این کـار علت از بین رفتن مطلـوب اهم مـولی است، گرچه علیت ثبـوتی وجـود دارد، امـا به دلیـل اینکه مکلـف نمی دانست، قصـد قربت متمشـی شـده و عمل هم واجـد ملاک بود، لذا جهتی برای تجدید نیست، باید کافی باشد، وقتی عمل بلا ملاک باشـد، باطل است و صـرف انقیاد برای صـحت عمل کفایت نمی کنـد، مرحوم صاحب جواهر به صـحت متمایل شده و مرحوم آقای حکیم می گوید اقوا همین است.

ص: ۴۴۷

اما به نظر می رسد که این استدلال قابل مناقشه است، برای روشن شدن مناقشه مرض قطعی را فرض کنیم, کسی می داند اگر غذائی را بخورد، یک شب تب می کند، دلیلی برای تحریم خوردن غذا نداریم و مرحوم آقای خوئی نیز فتوا به عدم تحریم می دهد، این ضرر معتنا به است اما دلیلی برای تحریم این مقدار اضرار به نفس نیست، حالا بر فرض که قبول کنیم که چنین اضراری حرام است، به حسب ارتکاز متشرعه، خلاف شرع این شخص مهم تر از خلاف شرع کسی نیست که بدون عذر روزه ماه مبارک رمضان را ترک کرده باشد، روزه ماه مبارک رمضان یکی از پنج رکن مهم اسلام است که در حدیث «بنی الاسلام علی خمس» آمده، اگر اجازه افطار به مریض از باب تزاحم و کسر و انکسار و ملاحظه اهم باشد، شارع مقدس که به وسیله «من کان مریضاً أو علی سفر» به مریض اجازه افطار داده، باید مبغوضیت مطلق مرضی که معتنا به باشد و شخص خود را به آن مبتلا می سازد، شدیدتر از مبغوضیت تارک صوم باشد، در حالی که اینگونه نیست، از این امر استفاده می شود که مصلحت و مناط الزامی که شارع مقدس در وجوب صوم در نظر گرفته، در حق مریض در اثر تزاحم از اثر نیفتاده, اینطور نیست که بگوئیم همان مصلحت الزامی در صوم در صورتی که مکلف مریض نیست، در صوم در صورتی نیز که مریض باشد، وجود دارد منتها معذور است، کسی که مریض است و روزه را ترک می کند با کسی که مریض نیست و روزه را ترک می کند، از نظر مصالح یکسان نیست، آنطور که مرحوم آقای حکیم می فرماید، بحث جواز ترک صوم برای مریض مانند انقاذ غریق است که مکلف غریق اهم را نجات می دهد و غریق مهم غرق می شود، در اینجا چه انقاذ غریق مهم مزاحم داشته باشد چه نداشته باشد, مقدار مصلحت آن یکسان است، اینطور نیست که در صورت تزاحم مصلحت انقاذ غریق کم شود و در صورت عدم تزاحم مصلحت بیشتر باشد، اما در مسئله جاری اینگونه نیست، ملاک صوم نسبت به شخص مریض و غیر مریض از نظر محبوبیت مولی و ملاک داشتن یکسان نیست، ملاک شدید صوم در صورتی است که روزه مزاحم نباشد، نظیر اینکه کسانی در لزوم حج به استطاعت شرعی قائل هستند، حج از ارکان دین است اما ملاک آن در صورت عدم تزاحم است و در صورت مزاحمت اصلاً ملاک الزامی ندارد، اینجا نیز می گوئیم روزه در صورت مرض آن مرتبه از ملاک را ندارد که در صورت عدم مرض دارا بوده است, بنابراین از طریق دارا بودن ملاک الزامی که مرحوم آقای حکیم از آن راه روزه مریضی که جاهل به مرض بوده را تصحیح کرده نمی توان روزه مریض را تصحیح کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۲۲ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض، ابتدا، ضمن بحث در جمع بین روایت عقبه بن خالد وارده در صحت روزه مریض و روایات کثیر دال بر بطلان روزه مریض و شرطیت عدم مرض در صحت صوم، اقوال در مسئله جاهل به حکم روزه مریض را نقل و بررسی می کنند، و در نهایت، به شرطیت عدم مرض برای وجوب و صحت، و تعدی از ظن به احتمال غیر ظن آور موجب خوف اشاره ای می فرمایند.

فی الجمله این مطلب قابل انکار نیست که عدم مرض از شرائط صحت صوم است، روایات مستفیض و به تعبیر بعضی متواتر هست و آیه شریفه نیز فرموده «فمن کان مریضاً او سفر فعده من أیام اخر»، و مسئله اجماعی نیز هست، در این مقدار حرفی نیست.

منتها در مقابل روایات کثیر دال بر شرطیت عدم مرض در صحت صوم، روایت عقبه بن خالد عن أبی عبد الله علیه السلام است که مقداری بحث دارد، مفاد آن این است که کسی مریض بوده، روزه گرفته، روزه او صحیح است، درباره این روایت چه بگوئیم؟

«محمد بن احمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبه بن خالد عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل صام رمضان و هو مریض، قال یتم صومه و لا یعید یجزیه». مرحوم شیخ فرموده که این روایت را به موردی حمل می کنیم که مرض موجب ضرر نشده باشد.

ص: ۴۴۹

ولی این توجیه جمع عرفی نیست، به دلیل اینکه در متعارف مرض ها روزه ضرر دارد، به همین جهت قرآن به کلمه مریض اکتفا کرده با این که مراد مرضی روزه است که روزه برای آن ضرر داشته باشد، حمل مرض به موردی که روزه ضرر ندارد، حمل به فرد مخفی و نادر است و ذهن از آن انصراف دارد، چنین حملی بسیار بعید است، سابقاً اینجا حاشیه زده ام که این روایت محمول به جاهل به حکم است، آقایان مسئله جاهل به حکم را کمتر عنوان کرده اند، عروه این فرع را ندارد و در حاشیه ها نیز ندیده ام، و از سابقین نیز اکثر عنوان نکرده اند و فقط بعضی این مسئله را که کسی نمی داند روزه مریض صحیح نیست، عنوان کرده اند. سنی ها روزه را بر مریض واجب نمی دانند و عدم مرض را شرط وجوب می دانند و شرط صحت نمی دانند و می گویند اگر مریض روزه گرفت، روزه او صحیح است، ظاهر این روایت با نظر سنی ها مطابق است و مرحوم مجلسی اول در شرح کتاب فقیه به نام لوامع صاحب قرانی می فرماید اظهر این است که این روایت محمول به تقیه است، به خاطر اینکه اکثر عامه در روزه مریض حکم به صحت می کنند.

در اینجا مناسب است اقوال در این مسئله را نقل کنیم, البته این فرع کمتر در کلمات عنوان شده است. در غنائم مرحوم میرزای قمی حکایت شده که بعضی در مسئله جاهل به حکم روزه مریض قائل به صحت شده اند, ظاهر تعبیر «حکایت شده» این است که ایشان خودشان این قول را مستقیماً ندیده اند.

نتیجه مراجعه به کلمات فقهاء این شد که عده ای صریحاً یا ظاهراً قائل به صحت شده اند ؛ عبارت مرحوم ابن ادریس در سرائر : «لا یجزی ء عنه ان صامه بعد تقدم علمه بوجوب الافطار، فان لم یتقدم له العلم بذلک و لا عرف الحکم فیه و صام فان صیامه صحیح و لا یجب علیه القضاء».

ظاهر قریب به صراحت یک جای از کتاب معتبر نیز این است که ایشان نیز همین را می خواهد بفرماید : «لا خلاف فی سقوطه عن المریض المتضرر و کذا المسافر فلو صام أحدهما و قد عرف شرعیه القصر لم یجزأ». از مفهوم این کلام استفاده می شود که اگر مریض یا مسافر جهلاً- روزه گرفتند مجزی است، اجزاء در مسافر جاهل را همه فتوا می دهند, ایشان مریض را هم با مسافر ذکر کرده که از آن اجزاء صوم مریض جهلًا استفاده می شود ولی ظاهر جای دیگری از معتبر خلاف این مطلب است.

فقیه دیگر مرحوم ابن طی در کتاب مسائل است، ایشان در این کتاب مسائل مرحوم علامه و مرحوم فخر المحققین و شهید اول و مرحوم سید عمید الدین، همشیره زاده مرحوم علامه را جمع آوری کرده و گاهی نیز خودش نظر داده، ایشان نیز تعبیری دارد که ظاهر آن این است که روزه مریض را در حال جهل صحیح می داند، در مسئله ۶۷ مسائل ابن طی می گوید : «لو صام المریض مع جهله بوجوب الافطار القضاء اولی». ظاهر این کلام این است که قضا کردن الزامی نیست.

مرحوم محقق اردبیلی می گوید لا یبعد که روزه جاهل صحیح باشد و احتیاج به قضا نداشته باشد. مرحوم صاحب حدائق نیز صریحاً حکم به صحت کرده است.

مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین که شرح عربی کتاب من لا- یحضره الفقیه است و همچنین در لوامع صاحب قرانی که شرح فارسی این کتاب است، می گوید روایت عقبه بن خالد که گفته احتیاج به اعاده ندارد، به کسی که روزه برای او ضرر ندارد یا جاهل است، محمول است، ظاهر کلام ایشان این است که روزه در هر دو مورد صحیح است.

ص: ۴۵۱

شهید اول در دروس نیز تردید کرده که آیا حکم جاهل بطلان یا صحت است، اگر باطل بدانیم، باید روایت عقبه را به حمل مرحوم شیخ حمل کنیم و بگوئیم به مرضی محمول است که روزه برای آن ضرر ندارد.

مرحوم نراقی، صاحب مستند بین قاصر و مقصر تفصیل می دهد و می گوید در جاهل قاصر روزه صحیح است و در جاهل مقصر روزه باطل است و قضا دارد.

در مقابل اینها، اولین کسی که بالصراحه حکم به بطلان کرده، مرحوم صاحب مدارک است، می گوید بین عالم و جاهل در بطلان فرقی نیست. و ظواهر قوی اطلاقات بسیاری که اصلاً فرض جهل را عنوان نکرده اند و گفته اند روزه کسی که در حال مرض روزه بگیرد، باطل است، بطلان روزه در فرض جهل است، بعضی از ظواهر مانند کتاب مبسوط شبیه به صریح است، می گوید روزه مریض باطل است و بعد می گوید اگر مسافر عالم به این مسأله بود که وظیفه قصر است و روزه گرفت، باطل است، و اگر جاهل بود، صحیح است، بلا فاصله درباره مسافر تفصیل می دهد اما قبل از آن درباره مریض تفصیل نمی دهد، در یک جای از معتبر مرحوم محقق نیز همینطور است.

حالا حمل روایت عقبه بن خالد به مریضی که روزه برای او ضرر ندارد، اخراج فرد ظاهر و حمل به فرد مخفی است، لذا حمل بعیدی است، اما حمل این روایت به جاهل مانعی ندارد، منتها آقا رضی خوانساری، شارح دروس که در تتمیم شرح پدر خود دروس را شرح کرده، می گوید در روایت هست که تتمیم کند و اعاده نکند، اگر بخواهیم به جاهل حمل کنیم، اگر جاهل در وسط روز عالم شد، دیگر وجهی برای تتمیم نیست، از تعبیر «یتم صومه و لا یعید» استفاده می شود که حمل به جاهل درست نیست، شاید خواسته به همان عدم ضرر حمل کند.

ص: ۴۵۲

اما آنطور که سابقاً در حاشیه یادداشت کرده بودم، مرحوم شیخ این روایت را در دو جا نقل کرده، سند نیز همان است و فقط در یکی از آنها یک نفر را نام نبرده، یک جا در باب خودش و جای دیگر در باب زیادات نقل کرده است.

عبارت باب خودش این است : «محمد بن احمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عبد الله بن هلال عن عقبه بن خالد عن أبی عبد الله علیه السلام فی رجل صام رمضان و هو مریض، قال یتم صومه و لا یعید، یجزیه».

سؤال: محمد بن الحسین در سند در تهذیب ذکر نشده است؟

پاسخ استاد دام ظله: در نسخه چاپی این نام از سند سقط شده است, من در نسخه خودم عبارت ساقط را از مخطوطه معتبر تهذیب به تصحیح شهید ثانی نقل کرده ام, در جامع الاحادیث هم محمد بن الحسین را در سند نقل کرده است.

در باب زیادات تهذیب محمد بن احمد بن یحیی را ذکر نکرده و از محمد بن الحسین که ابن ابی الخطاب است، شروع کرده است : «محمد بن الحسین عن محمد بن عبد الله عن عقبه بن خالد قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل صام و هو مریض، قال تم صومه و لا یعید، یجزیه». اینجا به جای «یتم» تعبیر «تم» دارد، احتمال قوی تعبیر صحیح همین «تم» است، به خاطر اینکه اگر در اثناء روزه متوجه مرض شده باشد، طبعاً این امر را سائل در سؤال درج می کرد، ظاهر این روایت این است که روزه را به طور کامل در حال جهل گرفته و حضرت می فرمایند این روزه صحیح است، و اگر «یتم» باشد، همانطور که در آیه شریفه «ثم أتموا الصیام الی اللیل» آن را به معنای ایتوا به تاماً معنا کرده اند، اینجا نیز باید «یتم» را این گونه معنا کرد که صوم انجام شده را تمام حساب کنید و اعاده نکنید. همان صوم کافی است.

ص: ۴۵۳

سؤال: ممکن است یتم را از باب افعال نگیریم, بلکه از باب ثلاثی مجرد و به معنای: یکون صومه تاماً بدانیم.

پاسخ استاد دام ظله: این مطلب هم اشکالی ندارد.

خلاصه، به نظر می رسد که اگر قرار است این روایت را حمل کنیم، باید به جاهل حمل کنیم و حمل به ضرر درست نیست، بسیاری فرمایش مرحوم شیخ را گفته اند و حمل به جاهل ابتدا به صورت احتمال در دروس آمده و بعد مرحوم مجلسی اول آن تعبیر را دارد.

منتها اشکال این روایت در سند آن است، محمد بن عبد الله بن هلال توثیق نشده اما شیخ عمده محمد بن الحسین بن ابی الخطاب است، حدود هفتاد روایت محمد بن عبد الله بن هلال را اکثراً محمد بن الحسین نقل می کند و یکی، دو نفر دیگر نیز خیلی کم از او نقل می کنند، و محمد بن الحسین بن ابی الخطاب از اجلاء روات است و اینچنین اشخاصی که درباره آنها به کج سلیقگی حدیثی و «یروی عن الضعفاء» تصریح نشده باشد، کسی را که مشکوک باشد که عادل هست یا نیست و ثقه هست یا نیست، شیخ اتخاذ نمی کنند. و درباره عقبه بن خالد چیزی نیست و روایات زیادی نیز ندارد تا شیخ بعضی از معاریف باشد و انسان مطمئن شود که به حد شیخوخیت برای معاریف رسیده باشد، مدحی درباره او هست اما آن اثبات وثاقت نمی کند و ناقل مدح نیز خود او است، از آن تعبیر تشیع او استفاده می شود، می گوید به حضرت عرض کردم که خادمه ای داریم که عارف و شیعه نیست و اعتقادی که ما داریم، او ندارد، وقتی گناهی مرتکب می شود و می خواهد از خود دفاع کند و بگوید من مرتکب نشدم، با تعبیر «لا بحق الذی اذا ذکرتم بکیتم» قسم می خورد، حضرت می فرمایند «مرحباً بکم أهل البیت»، از این حدیث معلوم می شود بیت عقبه بن خالد بیت تشیع است، از این روایت تنها صحت ایمان او استفاده می شود و ناقل نیز خود او است، روایات او برای تأیید خوب است اما به عنوان استدلال در مقابل ادله دیگر نمی تواند قرار بگیرد.

ص: ۴۵۴

سؤال: آیا با توجه به روایت علی بن عقبه فرزند عقبه بن خالد, نمی توان او را توثیق کرد؟

پاسخ استاد دام ظله: این مطلب را در جلسه آینده بحث می کنیم.

و در مبحث مفطرات و اینکه بین جاهل و عالم فرقی نیست، این موضوع را بحث کردیم، بر خلاف نظر مرحوم صاحب حدائق از ادله معذوریت جاهل تنها معتفر بودن جاهل نسبت به کفاره و مؤاخذه استفاده می شود، یکی از روایات جهل، روایت عبد الصمد بن بشیر است که در حج وارد شده و به مسئله کفاره و نداشتن کفاره در جاهل ناظر است، و روایت به احکام وضعیه مانند صحت و بطلان نظر ندارد, در باب حج نوعاً در احکام وضعیه جاهل مغتفر نیست، در مورد جاهل در طواف که باید بیرون حجر اسماعیل طواف کرد و داخل حجر نباید طواف کرد، روایات حکم کرده که حج او باطل است، از اینطور ادله که در موارد مختلف حکم به صحت عمل جاهل نشده، استفاده می شود که حکم عام اغتفار جاهل که همه جا سرایت می کند، مربوط به کفاره است، کفاره یک نحوه عقوبتی است و در مورد جاهل مغتفر است، اما در امور وضعیه مانند جاهل به وجوب نماز که نماز نخوانده، اینطور نیست که قضا نداشته باشد، اگر اینطور بگوئیم، باید اکثر موارد را از تحت عمومات خارج کنیم، لذا برای اغتفار جاهل و صحت عامل او به دلیل محکمی نیاز است و طبق قاعده نباید عمل جاهل صحیح باشد.

بنابراین، به نظر مختار، بین عالم و جاهل فرقی وجود ندارد، و به این روایت عقبه بن خالد به دلیل اینکه از نظر سند نتوانستیم اثبات کنیم و از نظر دلالت نیز بر خلاف ظاهر آیه قرآن است، نمی توانیم اخذ کنیم، لذا نمی توانیم حکم به صحت کنیم.

ص: ۴۵۵

مطلبی که آقایان ندارند و در بحث های سابق نیز عرض کرده ام، این است که آقایان می گویند از شرائط وجوب عدم مرض است و از شرائط صحت نیز عدم مرض است، به نظر می رسد که این مطلب را اینگونه نباید گفت، اینکه بگوئیم از شرائط صحت عدم مرض است، اشکالی ندارد، اما در مورد شرائط وجوب باید عدم حرج تعبیر کرد، به خاطر اینکه نسبت بین مرض و حرج عامین من وجه است، گاهی شخص مریض است اما آنطور نیست که لا یتحمل باشد، اینجا مرض هست اما حرج نیست، و گاهی شخص مریض نیست اما در اثر گرسنگی و تشنگی در فشار قرار می گیرد، آقایان که بعد مرض را قید می زنند و می گویند مرضی باشد که مشقت داشته باشد و نتواند تحمل کند و از روایت نیز استفاده می شود، اگر مرض حرجی نباشد، عذر نیست، اما حرج گرچه مرض نباشد، بر طبق قرآن و روایات و ادله لا حرج، عذر است، پس، در باب عدم وجوب، نفس اینکه روزه حرجی باشد، کافی است، اما نفس ضرری بودن روزه تا به حد حرج نرسد برای حکم به عدم لزوم کافی نیست, در عدم لزوم فقط ملاک حرج است و اصلاً مرض را نباید ذکر کرد، البته مناسب است به اعتبار اینکه مرض در آیه شریفه وارد شده، در ضمن حرج ذکر شود و گفته شود میزان حرج است و لو از ناحیه مرض ایجاد نشده باشد، درباره عمل حرجی, از ادله استفاده می شود که نفی حرج از باب رخصت است نه از باب عزیمت تا عمل حرجی باطل باشد, مگر عناوین دیگری با حرج همراه شود که سبب بطلان عمل حرجی شود, ولی به مجرد حرجی بودن عمل, به بطلان آن حکم نمی شود, مثلاً در باب حج متسکعاً فرموده اند که چنین حجی صحیح است ولی واجب نبوده است.

ص: ۴۵۶

سؤال: آیا حج متسکع از حجه الاسلام کفایت می کند؟

پاسخ استاد مدظله: چون حج بر او واجب نیست کفایت از حجه الاسلام نمی کند ولی حج او صحیح می باشد.

به نظر می رسد که باید بین وجوب و صحت تفکیک کنیم، در شرائط صحت باید عدم مرض حرجی تعبیر کنیم و در عدم وجوب باید عدم الحرج بگوئیم، تعبیر همه آقایان بر خلاف این مطلب است.

و درباره تعدی از ظن به احتمالی که ظن آور نیست اما موجب خوف است، بیشتر سابقین ظن را معیار قرار داده اند، و عده ای که خوف گفته اند، بعضی خوف را منطبق با ظن دانسته اند، اولین فقیهی که خوف را از ظن جدا فرض کرده، مرحوم فاضل سبزواری در ذخیره و کفایه است، می گوید اگر خوف به حد ظن نرسید، فیه اشکال، مجموعاً بیشتر کلمه ظن به کار برده اند، با اینکه مرحوم صاحب ریاض تمایل پیدا کرده که خوف کافی است و لازم نیست به حد ظن برسد، می گوید لولا الاجماع، می ترسد که اجماعی بر اشتراط ظن باشد و صاف به عدم اشتراط ظن فتوا نمی دهد. حالا دلیل برای کفایت خوف در عدم وجوب روزه چیست؟ مرحوم آقای خوئی این حکم را از موارد دیگر اصطیاد می کند و می فرماید در باب وضو و غسل خوف را کافی دانسته، ولی آیا این مقدار کفایت می کند که ابواب دیگر مانند باب صوم را نیز ملحق کنیم؟ و برای اصطیاد باید کفایت خوف در موارد بسیاری باشد و فقط باب وضو و غسل کفایت نمی کند استدلال به بنا عقلا بر کفایت خوف را هم عرض کردیم که محل اشکال است، اما عرض کردم که برای کفایت خوف نیز می توانیم از ادله حرج استفاده کنیم، کسی که خوف ضرر دارد، خوف در هر حالی اطلاق نمی شود، به حسب متعارف در صورتی که لا یتحمل است، خوف اطلاق میشود، به این دلیل باید تمسک کرد که تمسک نشده است

ص: ۴۵۷

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲۳اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض، بحث در جمع بین روایت عقبه بن خالد وارده در صحت روزه مریض و روایات کثیر دال بر بطلان روزه مریض و شرطیت عدم مرض در صحت صوم را پی می گیرند.

روایت عقبه بن خالد که مفاد آن صحت عمل مریض است، یک بحث سندی دارد و بر فرض اعتبار سند، بحث دیگر این است که جمع بین ادله چیست و اگر جمعی نبود، چه باید گفت. از نظر سند، مرحوم آقای خوئی بنابر مبنای سابق خود که بعد از آن برگشت، به وثاقت عقبه بن خالد و محمد بن عبد الله بن هلال و صحت سند حکم می کرد، مبنای سابق ایشان این بود که همه روات واقع در کامل الزیارات مادامی که معارض نباشد، ثقه هستند، یکی از ادله توثیق را وقوع در اسناد کامل الزیارات می دانست, ولی ما این مبنا را قبول نداشته و نداریم و ایشان هم از این مبنا برگشته اند.

حالا ببینیم راه دیگری برای تصحیح سند هست. علی بن عقبه که پسر عقبه بن خالد است، از اجلاء روات و محدثین است اما در کتب اربعه فقط دو روایت از او دیده ام، در عین حال می توانیم از طریق پسر، پدر را توثیق کرد، به خاطر اینکه درباره علی بن عقبه ثقه ثقه یا ثقه نقه گفته اند و این علامت وثاقت سطح بالای او است، و علی بن عقبه راوی کتاب پدر خود می باشد، به این جهت می توان گفت که به پدر خود اعتماد داشته، به خاطر اینکه خیلی بعید است که شخصی با این وثاقت بالا از شخص مشکوک و غیر قابل اعتماد روایت کند، اصلاً نمی توان گفت که پسر, پدر را نمی شناخته, حالات پدر بر پسر مخفی نمی ماند, قطعاً پدر را می شناخته و نمی شود با علم به ضعف پدر از او روایت کرده باشد. لذا نقل چنین شخصی در صورتی که دلیل بر خلاف آن نباشد، یکی از ادله اعتبار مروی عنه است. و از طرفی دیگر، همچنان که با اکثار روایت محمد بن الحسین بن ابی الخطّاب ما محمد بن عبدالله بن هلال را توثیق کردیم با اکثار روایت محمد بن عبدالله بن هلال که عمده روایات عقبه بن خالد را او نقل کرده, می توان عقبه بن خالد را توثیق کرد, از طرف دیگر شیخ طوسی در جایی که به تعارض روایات پرداخته هیچ اشاره ای به ضعف سند روایت و ضعیف بودن عقبه بن خالد نکرده, بلکه جمع دلالی کرده, از مجموع اینها می شود وثاقت عقبه بن خالد را نتیجه گرفت.

ص: ۴۵۸

سؤال: در مقدمه تهذیب شیخ طوسی (آخر ص۴) می فرماید: و مما تمکنت من تأویل بعض الاحادیث من غیر ان اطعن فی اسنادها فانّی لااتعداه, بنابراین عدم تضعیف شیخ طوسی را نمی توان دلیل بر وثاقت عقبه بن خالد دانست.

پاسخ استاد دام ظله: من این مطلب را به عنوان دلیل ذکر نکردم, بلکه آن را مؤید قرار دادم چون در بسیاری موارد در تهذیب علاوه بر جمع دلالی به ضعف سند راویان هم اشاره شده است.

سؤال: روایت علی بن عقبه بن خالد در کتب اربعه از پدر خود عقبه بن خالد با این تعبیر, دو مورد است ولی با تعبیر علی بن عقبه عن ابیه (بدون قید بن خالد) در کتب اربعه بسیار است.

پاسخ استاد دام ظله: این طور باشد وثاقت عقبه بن خالد بهتر ثابت می شود, علی بن عقبه غیر از علی بن عقبه بن خالد هم وجود دارد, ولی علی بن عقبه ای که پدرش راوی باشد همین علی بن عقبه بن خالد است, پس اکثار روایت علی بن عقبه از پدرش دلیل بر وثاقت عقبه بن خالد می باشد.

از نظر دلالت, مرحوم آقای خویی وجهی را که مرحوم شیخ ذکر کرده و مریض را در روایت عقبه بن خالد به مرضی که روزه برای آن ضرر ندارد حمل کرده بعید ندانسته است.

درباره این وجه باید دانست که این حمل گاه با مبنای انقلاب نسبت حل تعارض می کند به این شکل که به دلیل اینکه با اجماع و روایات ثابت شده که مرضی که روزه برای آن مضر نیست، مانع از وجوب صوم نیست، پس، روایاتی که مرض را مانع صوم قرار داده، به وسیله این ادله، تخصیص خورده و به مرض مضر اختصاص پیدا کرده، در نتیجه روایات عدم لزوم صوم بر مریض از روایت علی بن عقبه اخص مطلق می شود و روایت علی بن عقبه را تخصیص می زند و آن را به صورتی که مضر نباشد، مخصوص می کند، اول مرض را در روایات عام به مرض مضر مخصوص می کنیم و بعد با روایات مرض که مخصوص مضر شده روایت علی بن عقبه را تخصیص می زنیم، این وجه مبنی بر انقلاب نسبت است که مورد بحث است ولی طبق نظر مختار و ظاهراً نظر مرحوم آقای خویی انقلاب نسبت درست است, وجه دیگری برای تقریب این قول است که مبتنی بر مبنای شاهد جمع است که همه آن را قبول دارند. و آن این است که اگر روایت ثالثی مفصل بین دو صورت باشد، با این دلیل تعارض دو دلیل متباین حل می شود, دلیلی بگوید علماء احترام دارند و دلیل دیگری بگوید احترام ندارند و دلیل ثالثی بگوید عالم عادل احترام دارد و عالم غیر عادل احترام ندارد، این روایت مفصل شاهد جمع بین آن دو دلیل دیگر می شود، انقلاب نسبت در جائی است که دلیل سوم مفصل نیست، یک دلیل اکرم العلماء و دلیل دیگر لا تکرم العلماء و دلیل ثالث اکرم العلماء العدول هست و مفهوم هم ندارد، با دلیل ثالث یکی از متباینین تخصیص می خورد و این دلیل که خاص شد، متباین دیگر را تخصیص می زند، اما در جائی که دلیل ثالث مفصل است، همین دلیل ثالث شاهد جمع و خودش مخصص دو دلیل دیگر می شود نه این که یکی از دو دلیل متعارض دیگری را تخصیص بزند، در اینجا در روایت از حد مریض سؤال شده و حضرت فرموده اند که اگر توانائی دارد، باید روزه بگیرد و اگر ندارد، باید افطار کند، خود روایت بین دو صورت تفصیل داده است. خلاصه، به وسیله انقلاب نسبت یا به وسیله شاهد جمع و دلیل مفصل، بین این دو صورت تفصیل قائل می شویم.

بحث این است که تفصیل به وسیله شاهد جمع بین دو قسم که هر دو در طبیعت شایع باشد، اشکالی ندارد و تفصیل به وسیله انقلاب نسبت نیز در این صورت درست است، اما اگر با تخصیص اکثر افراد عام خارج شود مثلاً از صد مورد فقط یک مورد باقی بماند یا فردی که لفظ دلیل طبعاً به او انصراف پیدا می کند، خارج شود و دلیل به فرد غیر آن حمل شود، اینجا انقلاب نسبت و دلیل مفصل و شاهد جمع صلاحیت حل تعارض را ندارد، و مسئله جاری از این قبیل است، به خصوص با توجه به فرمایش مرحوم آقای خویی که لفظ مریض را از مرض غیر مضرّ منصرف می دانند و به همین جهت انصراف در آیه قرآن به مریض قید نزده است, البته اگر ما انصراف مریض را هم نپذیریم, به هر حال فرد ظاهر این لفظ مریضی است که روزه برای آن ضرر دارد, نمی توان دلیل را بر موردی حمل کنیم که فرد ظاهر دلیل غیر آن است. پس، جمع مرحوم شیخ که عده ای و از جمله مرحوم آقای خوئی پذیرفته اند، جمع عرفی نیست.

اما جمع به وسیله حمل به جاهل به موضوع یا جاهل به حکم امری طبیعی است، به خاطر اینکه کسی که به موضوع و حکم عالم باشد و بداند که مریض است و روزه برای این مرض مضر است و از نظر شرع این روزه گرفتن حرام است، خیلی نادر است که روزه بگیرد، این فرض را خارج می کنیم و روایت را به فرضی حمل می کنیم که موضوع یا حکم مسئله را نمی دانسته، در زمان صدور روایات و محیط اهل تسنن که سنی ها روزه مریض را اشکال نمی کردند و حرام و باطل نمی دانستند، جهل به حکم طبیعی بوده، الان نیز همین طور است, جهل به موضوع هم کاملاً متعارف است, چه بسا انسان روزه می گیرد و بعد از روزه متوجه می شود که روزه برای مرض او ضرر داشته، برای ما نیز پیش آمده و می آید که بعد از روزه گرفتن می فهمیم که روزه ضرر داشته لذا مجبور به پرداخت کفاره شده و می شویم.

ص: ۴۶۰

البته نسبت به ادله عامه معذوریت جاهل به حکم نظر مختار این است که این ادله مربوط به صحت عمل نیست, تنها نفی کفاره از آن استفاده می شود, ولی حکم به صحت عمل جاهل به حکم با دلیل خاص مانعی ندارد, در بحث ما در مورد مسافر که در آیه قرآن بر مریض عطف شده, جهل به حکم عذر است، لذا استبعادی ندارد که مریض نیز مانند مسافر معذور باشد، به خاطر اینکه شارع ارفاقاً حکم به صحت عمل انجام شده کرده و نمی خواهد شخص به زحمت مضاعف بیفتد، حالا که متوجه نبود و چنین عمل کرد، موافق امتنان و ارفاق نیست که این عمل پذیرفته نشود، اشکالی ندارد که بگوئیم جاهل به حکم در مریض مانند مسافر معذور است.

سؤال: آیا با توجه به ثبوت ملاک در مریض جاهل به حکم نمی توان از ادله عامه هم صحت عمل جاهل به حکم را استفاده کرد.

پاسخ استاد دام ظله: صرف داشتن ملاک کفایت نمی کند این مطلب را مرحوم آقای حکیم بحث کرده و ما نیز بحث می کنیم.

خلاصه آقای حکیم بر طبق قاعده خواسته عمل جاهل به حکم را تصحیح کند, که به نظر ما درست نیست, ولی با روایت خاصه می توان عمل جاهل به حکم را تصحیح کرد, همین روایت عقبه بن خالد را می توان به صورت غالب که صائم جاهل به حکم بوده و روزه گرفته حمل کرد. روزه گرفتن با علم به حکم و موضوع بسیار نادر است, لذا می توان روایت را حمل به صورت جاهل کرد بخصوص در آیه شریفه معذوریت مریض با مسافر با هم ذکر شده و ملاک هر دو هم حرج نوعی است لذا متناسب است که همچنان که جاهل به حکم در مورد مسافر معذور است و عمل او صحیح است در مریض هم مشابه آن باشد.

این مطلب در مورد جاهل به حکم بود, روایت را به جاهل به موضوع مرض هم می توان حمل کرد, بلکه می توان گفت که روایت عقبه بن خالد با توجه به ترک استفصال امام علیه السلام هم جاهل به حکم و هم جاهل به موضوع «مرض مضر» را شامل است, البته عالم به حکم و موضوع که فرد نادری هم هست با توجه به سایر ادله از این روایت خارج است ولی دیگر افراد مشمول اطلاق این روایت می باشند. درباره صحت عمل جاهل به حکم عده ای را که ذکر کردم, به آن تصریح کرده اند, مورد کلام آنها جاهل به حکم بوده و در این مورد حکم به صحت کرده اند, بعضی تعبیر صحت عمل جاهل را آورده اند که جاهل به حکم و جاهل به موضوع را شامل است, اگر کسی به معذوریت جاهل به طور کلی حکم کند فقه جدیدی نیست.

مرحوم آقای حکیم نیز بیانی دارد، این بیان در مسئله که بعداً می آید ذکر شده اما آن بیان در اینجا نیز پیاده می شود، ایشان می فرماید که اگر اصلاً ملاک محبوبیت برای صوم ضرری نبود، طبق قواعد وجهی برای صحت عمل مریض نبود، ایشان به روایت عقبه بن خالد عنایتی نکرده، اما به تناسب حکم و موضوع از اینکه می گویند لازم نیست مریض روزه بگیرد، استفاده می شود که برای خاطر تزاحم است که شارع از مریض حکم وجوب صوم را برداشته, اگر رفع حکم به جهت تزاحم باشد، هنگامی که انسان عالم است و می داند که روزه منشأ می شود که مطلوب اهم از بین می رود، این روزه باطل است، به خاطر اینکه قصد قربت متمشی نیست، اما اگر جاهل به از بین رفتن مطلوب اهم با روزه بود و قصد قربت کرد در اینجا روزه آن ملاکی را که در صورت عدم تزاحم داشته در فرض تزاحم هم دارا بوده, در اینجا دیگر وجهی برای اعاده وجود ندارد، زیرا اگر بخواهد با اعاده ملاک را تحصیل کند، ملاک موجود بوده، و اگر بخواهد مزاحم را کنار بزند، مزاحم واقع شده، با اعاده آن مزاحم برنمی گردد، ما وقع لا ـ ینقلب عما هو علیه، (البته این تعبیرات را من برای تقریب ایشان ذکر می کنم) بنابراین، در اینطور موارد، اگر قصد قربت باشد، باید روزه صحیح باشد.

به نظر می رسد که این تناسب حکم و موضوع که ایشان می فرماید، عرفاً اینطور نیست، اگر کسی بداند که غذائی موجب تب است، محل بحث است که خوردن این غذا خلاف شرع هست یا نیست، طبق تحقیق دلیل معتنا بهی برای حرمت غذاهائی نیست که ضررهای کلی ندارد و موجب فساد الابدان نیست، البته برای عدم وجوب روزه لازم نیست ضرر به آن حدها برسد، اینجا شرع مطلق ضرر را عذر قرار داده و فرموده «من کان منکم مریضا او علی سفر فعده من أیام اخر»، در ضرر جزئی لا یعتنا به عدم وجوب روزه را نمی گوئیم، ولی ضررهای بین بین را شرع عذر برای ترک صوم قرار داده، بحث این است که حالا کسی در غیر روزه عملی انجام داد که ضرری داشت که شارع آن ضرر را برای روزه عذر قرار داده، آیا در مذاق شرع و متشرعه این مبغوض تر است یا کسی که عالماً و عامداً و بدون تزاحم روزه ماه مبارک رمضان را افطار کند؟ بلا اشکال اهمیت روزه ماه مبارک رمضان بیش از به ضرر افتادنی است که شخص را ناقص نمی کند و آن قدر مهم نیست و دلیلی نیز بر حرمت آن نیست و شارع فقط ارفاقاً گفته روزه نگیرد، اینطور نیست که مصلحت این ضرری که شارع در اینجا عذر قرار داده، از مصلحت ترک روزه بدون مزاحم بیشتر باشد که بگوییم شارع به خاطر اهمیت ضرر از وجوب روزه رفع ید کرده است، روزه یکی از ارکان دین است، پس، اینطور نیست که بگوئیم ترک روزه در صورت مرض همان حد از مفسده را دارد که بدون عذر روزه ترک شود و معذالک شارع اجازه داده، نماز با آن اهمیت والائی که دارد، دارای شرائطی است که گاهی بعضی از آنها اسقاط می شود، اگر کسی بدون عذر نماز را ترک کند، نزدیک به کفر است، اما گاهی در اثر تزاحم به آن امر نمی شود، خلاصه، نمی توانیم بگوئیم که عدم لزوم روزه بر مریض بنابر اهم و مهم بوده و اهمیت ضرر در نظر شرع بیش از ترک روزه غیر مزاحم است، در اهم و مهم اول باید ملاک را در صورت عدم تزاحم حساب کرد و درجه آن را سنجید تا عند التزاحم، حکم در طرفی که ملاک آن در درجه بالاتر است، فعلی شود، اگر ملاک را در دو واجب جدا جدا حساب کنیم، معلوم نیست که اصلاً ضرر زدن به خود مفسده داشته باشد، دلیلی بر تحریم آن مقدار از ضرر نداریم منتها شارع ارفاقاً گفته با این مقدار ضرر هم روزه نگیرد، به این جهت، نمی توانیم بنابر این مبنا روزه جاهل را تصحیح کنیم و بگوئیم همان ملاک استیفا شده و دیگر وجهی برای اعاده نیست، به خاطر اینکه اصلاً ملاک معتنا بهی نداشته، اگر روزه ضرر داشته، از نظر وجدان ملاک در سطح پایینی بوده، لذا با آن تقریبی که مرحوم آقای حکیم دارد، نمی توانیم روزه جاهل را کافی بدانیم.

سؤال: آیا می تواند ملاک با علم و جهل تغییر کند؟

(پاسخ استاد دام ظله) : اشکالی ندارد که ملاک با جهل تغییر کند، تأثیر جهل و علم و عجز و قدرت در ملاک ممکن است، تأثیر این امور در ملاک در احکام غیر عبادی خیلی نادر است ولی در امور عبادی مانعی ندارد که علم و جهل در ملاک دخالت داشته باشد، در اموری نیز که از قبیل تعظیم و اکرام است، علم و جهل دخالت دارد، اما در اکثر موارد دیگر اموری مانند قدرت و علم، شرط تنجز است و شرط ملاک نیست، ما ثبوت ملاک را نسبت به عاجز، از باب اطلاق هیئت یا ماده نمی دانیم و از باب تناسب حکم و موضوع می دانیم، که در غالب احکام ثابت است، اما در بعضی از موارد مانند تعظیم و عبادات که جنبه قربی دارد، قدرت و علم در ثبوت ملاک و قرب و بعد نسبت به مولی دخالت دارد.

خلاصه به نظر می رسد که جاهل به حکم و جاهل به موضوع در این مسئله معذور باشد و التزام به این نظر فقه جدیدی نیز نیست.

«و کذا اذا خاف من الضرر فی نفسه أو غیره أو عرضه أو عرض غیره أو فی مال یجب حفظه و کان وجوبه أهم فی نظر الشارع من وجوب الصوم و کذا اذا زاحمه واجب آخر اهم منه»، عرض کردم که این تعبیر «اهم» در این عبارت خالی از مسامحه نیست, در صورت مزاحمت روزه با واجب مساوی نیز روزه باطل است, اگر عبد به مولی خدمتی کند که منشأ شود که به همان مقدار خدمت, ضرر به مولی برسد, در اینجا با این عمل قرب به مولی حاصل نمی شود.

ص: ۴۶۴

سؤال: مورد کلام خصوص صورتی نیست که روزه علیت برای ترک واجب دیگر داشته باشد, بلکه مطلق مزاحمت بین روزه و واجب دیگر مورد بحث است, در اینجا نمی توان در تزاحم روزه با واجب مساوی, حکم به بطلان روزه کرد.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : باید محل کلام را صورتی قرار داد که روزه علیت برای ترک واجب داشته باشد, چون اگر صرفاً تزاحم بین روزه و واجب دیگر باشد حتی اگر مزاحم روزه اهم باشد روزه باطل نیست, چون در تزاحم بین اهم و مهم, در صورت اتیان مهم بنابر نظر ثابت شده در نزد متأخرین, عمل مهم صحیح است, مورد حکم به بطلان روزه فرضی است که روزه علت ترک واجب اهم باشد, در این صورت عرض ما این است که اگر روزه علت ترک واجب مساوی هم باشد قصد قربت متمشی نمی شود و باطل است.

البته بطلان در این صورت بنابر امتناع اجتماع امر و نهی است که نظر مشهور علما است ولی ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم وفاقاً لفضل بن شاذان از قدماء, لذا در این مسأله باید حکم به صحت روزه کرد حتی اگر علیت برای ترک واجب اهم یا مساوی داشته باشد.

در برخی از موارد مشابه این بحث آقایان فتوا به صحت داده اند و روایت هم بر آن دلالت می کند, در روایت وارد شده و همه هم فتوا داده اند که اگر شخص با علم موضوع و حکم در لباس مخیط لبیک بگوید حکم به صحت احرام می شود با این که در صحت احرام قصد قربت معتبر است, از روایت استفاده می شود که احرام چنین شخصی صحیح است و باید لباس مخیط را از طرف پا از تن درآورد و نیازی به تجدید تلبیه نیست و تلبیه صحیح است, با این که همین تلبیه علت حصول مبغوض شارع است, قبل از گفتن تلبیه هیچ مبغوض شارع وجود نداشت, لذا من عرض می کردم که در بحث ما هم در صورت علیت روزه برای ترک واجب باید حکم به صحت روزه کرد, ولی بنابر مبنای مشهور اگر روزه علت ترک واجب مساوی هم شود باید روزه را باطل بدانیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۲۴اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض، فرض خوف ضرر را بررسی می کنند.

«و کذا اذا خاف من الضرر فی نفسه أو غیره أو عرضه أو عرض غیره أو فی مال یجب حفظه و کان وجوبه أهم فی نظر الشارع من وجوب الصوم و کذا اذا زاحمه واجب آخر اهم منه»، روزه ای که منشأ خوف ضرر عرضی یا مالی واجب الحفظ اهم از وجوب روزه درباره خود یا دیگری باشد، باطل است.

وجه بطلان روزه در اثر خوف حدوث ضرر از قدیم مورد بحث قرار گرفته، مرحوم علامه در منتهی وجهین ذکر کرده و فیه تردد فرموده، و بعضی از آقایان متأخر مانند مرحوم صاحب مدارك فقط همین قسمت را نقل کرده اند و به بطلان تمایل پیدا کرده اند، اما مرحوم علامه در تحریر و تذکره عبارت عجیبی دارد، آنجا فتوا داده که روزه بگیرد و بعد با ذکر مثالی فتوا داده که اگر کسی از نظر غریزه جنسی به حدی باشد که می ترسد که اگر روزه بگیرد ینشق انثیاه، باید روزه بگیرد.

به هر حال، آقایان متأخر گفته اند و حق نیز همین است که از تعبیر «من خاف علی عینیه من الرمد»، می توانیم استفاده کنیم که اگر خوف احداث ضرر باشد، همین حکم را دارد، اگر مرض موضوعیت داشته باشد، اینجا مشکل است که ضرر را موضوع جدائی در عرض مرض بگیریم، اما اگر خود مرض به تنهائی کافی نباشد و مریض باید ضرر نیز ببیند تا اینکه وجوب افطار بیاید، اینجا به تفاهم عرفی استفاده می شود که ملاك ضرر است و مرض جزء موضوع نیست، یکی از این راه استظهار کرده اند که تفاهم عرفی خصوصیت را الغاء می کند و تمام ملاك را ضرر می داند.

ص: ۴۶۶

مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی از راه دیگری استظهار کرده اند و فرموده اند که از تعبیر «من خاف علی عینیه من الرمد» استظهار کرده اند که کسی می ترسد که اگر روزه بگیرد، به چشم درد مبتلا شود، و بعد الغاء خصوصیت کرده اند که چشم درد خصوصیتی ندارد و دردهای دیگر نیز همینطور است، به ضمیمه موارد دیگری که در روایات ذکر شده، از مجموع استفاده می شود که حدوث دردی که تحمل آن مشکل است، مانند مریضی است که به وسیله روزه ضرر ببیند.

منتها به نظر می رسد که از تعبیر «من خاف علی عینیه من الرمد»، مسلم نیست که این معنائی که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی ذکر کرده اند، مراد باشد، دو احتمال به ذهن من آمده بود و بعد دیدم که مرحوم مجلسی اول نیز در هر دو شرح عربی و فارسی خود بر کتاب من لا یحضره الفقیه, روضه المتقین و لوامع صاحب قرانی این دو احتمال را داده که یکی از دو احتمال این است که می ترسد که اگر روزه بگیرد، به چشم درد مبتلاـ شود، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی اینطور

معنـا می کننـد، و احتمـال دیگر این است که رمـد دارد و می ترسـد که روزه از نـاحیه رمـد برای او مشـکل ایجاد کنـد و رمد اشـتداد پیـدا کنـد، ممکن است رمـد مفروض الوجود یا ایجاد آن را فرض کرده باشد، بین این دو احتمال وجه جامعی نیز قابل تصویر هست و آن چیزی است که مربوط به ماهیت رمـد باشـد، اما مشـکل است که عرف بالمعنی الاسـتعمالی از لفظ حدیث معنای عام بفهمـد، این مطلب را نمی خواهم انکار کنم که عرف از حـدیث معنائی بفهمد و با الغاء خصوصـیت معنای دیگر را الحاق کنـد، اما مشـکل است که از لفظ معنای جامع بفهمد، نظیر این مطلب در بحث قاعده فراغ و تجاوز است که آیا مفاد هر دو قاعـده از تعبیر «جـاوزه» فهمیـده می شود، کسـانی که اشـکال می کننـد، می گوینـد قاعـده فراغ مربوط به این است که در صحت شی ء مفروض الوجود شک حاصل شود، و قاعده تجاوز مربوط به این است که در اصل وجود شی ء شک حاصل می شود، و لفظ «جاوزه» شـی ء مفروض الوجود و شی ء مشکوک الوجود را شامل نمی شود، و کسانی نیز عمومیت حدیث نسبت به هر دو قاعـده را پـذیرفته انـد، البته عقلاً ممکن است جامع اراده شود به این شـکل که مراد شـکی باشد که وجوداً أو صـحتاً مربوط به رکوع است امـا فهم معنـای جـامع عرفی نیست, اراده معنـای جـامع امکـان عقلی دارد اما اقلاً حـدیث ظهور در اراده جامع ندارد. خلاصه، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی استظهار کرده اند که مراد رمد موجود نیست بلکه احداث رمد است، این معنـا را ما از حـدیث نمی فهمیم, این حـدیث ظهور معتنا بهی در این معنا نـدارد، همان دو احتمال را بایـد گفت که مرحوم مجلسـی اول فرموده است، ولی می توان با الغاء خصوصـیت از یکی, معنای دیگر را فهمیـد مسأله ما مانند دو رکعت یا سه رکعت بودن نماز نیست که باید وحی آسمانی آن را مشخص کند، تناسبات حکم و موضوع و تفاهمات عرفی نیز مقداری در تعـدی و تضـیق احکام دخالت دارد، عرف متعارف بین این که روزه به مرض موجود ضـرر بزنـد یا در غیر مریض احـداث مرض کنـد فرقی نمی بینـد, فتـاوای متـأخر نیز همینطـور است و حق در مسـئله نیز همین است که در صورتی که روزه احـداث مرض کند هم صحیح نیست.

اشکال در مسئله خوف ضرر است، مرحوم سید در عروه اقسام مختلفی برای آن ذکر کرده، من عرض کردم که برای خوف می توانیم از ادله رفع حرج استفاده کنیم، مواردی که مکلف خوف دارد، حرجی است، همان ادله رفع حرج برای اثبات عدم وجوب روزه در صورت خوف کافی است، اما آقایان از این راه نگفته اند.

مرحوم آقای حکیم می فرماید که از مانند «من خاف علی عینیه من الرمد» می فهمیم که خوف در باب ضرر طریق است. بحث این است که آیه شریفه درباره ضرر جانی است و مورد روایت نیز ضرر جانی است، آیا از اینکه شارع خوف را در ضرر جانی کافی دانسته، می توانیم به ضرر عرضی و مالی خود و دیگران و ضرر جانی دیگران تعدی کنیم؟ این تعدی خیلی بعید است و گمان نمی کنم که کسی قبل از ایشان چنین توسعه ای قائل شده باشد، مرحوم آقای حکیم از خوف ضرر به خوف فوات واجبات دیگر سرایت نمی دهد اما از خوف ضرر جانی خود به خوف ضرر عرضی و مالی خود و دیگران و ضرر جانی دیگران سرایت می دهد، این سرایت ها را نمی توانیم مستدل کنیم. بعد ایشان می فرمایند که اگر خوف ضرر نیست و خوف از بین رفتن حکم دیگر اهمی است که قطعی نیست در صورت احتمال مزاحمت اهم با روزه، باید روزه بگیرد و مزاحم اهم غیر قطعی عذر نیست، از ادله «من خاف علی عینیه من الرمد» به باب ضرر سرایت دادیم اما نسبت به واجبات دیگر که نمی داند روزه او مزاحم با اهم هست یا نیست، نمی توانیم سرایت دهیم و اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و باید روزه بگیرد.

ص: ۴۶۸

مرحوم آقای خوئی به گونه ای دیگر بحث کرده، ایشان آن کلیتی را که مرحوم آقای حکیم در باب ضرر فرموده، نمی پذیرد و می فرماید درباره بعضی از امور اهم مانند نفس و عرض و مال وجوب حفظ وارد شده، مواردی که در ادله تعبیر حفظ وارد شده، لزوم حفظ اقتضا می کند که انسان باید به گونه ای در مورد اهم عمل کند که مطمئن باشد که از بین نمی رود، مثلاً آن را در معرض سرقت قرار ندهد و آن را در حرزی قرار دهد، اگر آن شیء را در معرض سرقت قرار دهد اما به سرقت نرود، حافظ آن شیء نبوده، درباره «و الذین لفروجهم حافظون» گفته اند مراد این است که باید ستر شود که دیگران نبینند، اگر آن را در معرض و منظر عام که نمی داند کسی هست یا نیست قرار دهد, ستر نشده و امر به حفظ انجام نشده، اگر در این موارد که دستور حفظ وجود دارد، روزه بگیرد، به محفوظ ماندن مطلوب اهم مولی اطمینان پیدا نمی کند، لذا باید روزه نگیرد، اما در مواردی که دستور به حفظ نباشد، چه باب ضرر و چه غیر باب ضرر باشد، ایشان همان را قائل است که مرحوم آقای حکیم در غیر باب ضرر قائل است که چون روزه مصلحت ملزمه دارد و مزاحم اهم هم ثابت نیست باید روزه بگیرد, مزاحمی که واصل باشد جلوی وجوب روزه را می گیرد و در مزاحم غیر واصل وجهی ندارد که لزوم روزه برداشته شود.

درباره کلام مرحوم آقای خویی عرضی داریم که شبیه آن در مورد کلام مرحوم آقای حکیم هم می آید. و آن این است که این دستور حفظ که می فرمایند عمل به دستور حفظ با احتیاط کردن است و باید به نحو علمی مزاحمات را از بین ببرد، این سخن در جائی است که اصل اهم موجود است و مکلف نمی داند که این اهم حفظ می شود یا نمی شود، اما در جائی که در اصل بود و نبود اهم شک کند که مثلاً چنین مالی دارم یا ندارم، از ادله حفظ نمی توان حکم مصادیق مشکوک را استفاده کرد.

ص: ۴۶۹

در عروه در بحث تخلی می گوید آیا نگاه به عورت خنثی قبلاًـ جایز هست یا نیست، آنجا مرحوم آقای سید ابو الحسن فرمایشی دارد که دیگران نیز پذیرفته اند اما من در آن اشکال دارم، فعلاًـ به این اشکال کاری ندارم اصل کلام ایشان را توضیح می خواهم بدهم, ایشان می فرماید: مرد بدون شهوت به عضو انوثیت خنثی می تواند نگاه کند و به عضو رجولیت نمی تواند و زن بدون شهوت به عضو رجولیت خنثی می تواند نگاه کند و به عضو انوثیت نمی تواند، هر کس به عضو مخالف می تواند نگاه کند و به عضو مماثل نمی تواند، زیرا بنابر اینکه خنثی طبیعت ثالثه نیست، یا زن است یا مرد است، نسبت به نگاه زن به خنثی، اگر خنثی زن باشد، عضو انوثیت عورت او است و زن به عورت زن دیگر نمی تواند نگاه کند، و اگر مرد باشد، زن نمی تواند به این قسمت های بدن مرد نگاه کند، پس، علم تفصیلی هست که زن به این قسمت بدن خنثی نمی تواند نگاه کند، اما نسبت به عضو رجولیت او شبهه بدوی است و ممکن است که خنثی زن باشد و عضو رجولیت زائد باشد و نگاه زن به آن عضو زائد از زن دیگر اشکالی ندارد، و نسبت به نگاه مرد به خنثی، اگر خنثی مرد باشد، عضو رجولیت عورت او است و مرد نمی تواند به عورت مرد دیگر نگاه کند، و اگر زن باشد، مرد نمی تواند به این قسمت های بدن زن نگاه کند، اما می تواند به عضو انوثیت او نگاه کند، به خاطر اینکه ممکن است خنثی مرد باشد و این عضو زائدی باشد, در این مسأله عورت بودن این عضو ثابت نیست و دستور حفظ عورت و لزوم ستر آن در مورد عورتی است که عورت بودن آن ثابت باشد. مرحوم آقای خوئی که خواسته ادله حفظ را درباره اهم فرض کند، اهم را مفروض الوجود گرفته و می گوید برای حفظ مفروض الوجود باید احتیاط کرد، و در مواردی که ادله حفظ نیامده، اهم را غیر مفروض الوجود گرفته و می گوید باید روزه گرفت، در حالی که باید در هر دو مورد یک جور مشی شود، هم در جایی که ایشان فرض کرده که ادله حفظ هست، هم در اینجا که مزاحمت با اهم مطرح است, اگر اهم موجود باشد مانند نماز که اهم از روزه است و قطعاً امر به نماز هست، به خاطر اینکه نماز اهم از روزه است، اگر کسی از جمع بینهما عاجز باشد، باید نماز را بخواند، پس علی ای تقدیر، امر به نماز هست و امر به روزه محل شک است، اگر به دلیل وجود اهمی که دلیل حفظ دارد باید از روزه ای که احتمال می دهد مزاحم داشته باشد صرف نظر شود و روزه نگیرد, در جایی هم که دلیل حفظ نیست, با فرض وجود امر به اهم, باید روزه را ترک کرد, مثلاًـ اگر وجوب نماز ثابت است و امر به نماز واصل است ولی مثلاً جهت قبله مشتبه است و به جهت اشتباه در مصداق نماز باید احتیاط کند, در اینجا هم باید بگوییم که روزه نگیرد, چرا ایشان بین این دو مورد تفکیک قائل شده در یک جا امر مفروض الوجود را در نظر گرفته و در جای دیگر امر را مفروض الوجود نگرفته, شبیه این اشکال به بیان مرحوم آقای حکیم که به قاعده اشتغال استناد می کند می آید، اشتغال مسلم درباره نماز است که اهم است، ایشان می خواهد لزوم روزه را با قاعده اشتغال بگوید، نسبت به روزه اصلاً قاعده اشتغال تمام نیست، به خاطر اینکه اگر با فرض بودن نماز احتمال تزاحم وجود داشته باشد، امر مطلق به روزه ثابت نیست، امر ترتبی به روزه بحث دیگری است، امر مطلق درباره نماز اهم داریم، اشتغال به نماز اهم مسلم است و امر به مهم ثابت نیست، ایشان امر به مهم را ثابت و اهم را احتمالی فرض کرده، مقتضای وحدت سیاق این است که اصل امر به اهم را ثابت فرض کنیم, در جایی که امر به اهم قطعی است, امر به مهم مشکوک است، و در جائی نیز که امر به اهم قطعی نیست، امر به مهم مشکوک است، برای خاطر اینکه احتمال می دهیم که وجوب مهم با وجوب اهم مزاحم باشد، در جائی که اهم موجود باشد، دیگر امر به مهم وجود ندارد، اینکه قطعاً به قاعده اشتغال استناد کنیم، به خاطر این است که می گوئیم مهم امر دارد و اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، اگر مهم در مقام ثبوت با واجب اهمی مزاحم باشد، مهم امر مطلق ندارد تا به قاعده اشتغال استناد کنیم، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی به قاعده اشتغال بر لزوم اتیان مهم استناد کرده اند، ما می گوئیم نسبت به مهم در هر دو صورت علم به اشتغال نداریم، چه در جائی مانند نماز امر به

اهم ثـابت باشـد و چه مشـکوک باشـد، علی کل تقـدیر، به خاطر اینکه احتمال تزاحم با اهم می دهیم، مهم در فرض تزاحم با اهم امر نـدارد، پس، در ثبوت امر شـک داریم. البته ملاـکی که نمی دانیم شارع در صـدد تحصـیل آن آمـده یا نیامـده، محرز است، اما اشتغال ذمه قطعی در کار نیست.

ص: ۴۷۰

خلاصه به نظر می رسد که استدلال آقایان در اینجا به قاعده اشتغال تمام نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۲۵ اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض، ابتدا، بحث فرض خوف ضرر را پی می گیرند، و سپس، فرض روزه گرفتن با جهل به ضرر و کشف ضرر را مطرح می فرمایند.

در جلسه گذشته درباره مزاحمت مشکوک روزه با شی ء اهم عرض کردم که مرحوم آقای خوئی تفصیل قائل شده که اگر در دلیل اهم عنوان حفظ به کار رفته باشد، مقتضای حفظ آن اهم رقع ید از صوم است، و اگر این عنوان نباشد، به دلیل اینکه مهم قطعی است، فقط با شی ء واصل از آن رفع ید می شود، اما فرض این است که اهم مشکوک است و واصل نیست، نمی توان از روزه رفع ید کرد و باید روزه بگیرد.

اینجا دو مطلب وجود دارد ؛ یکی این است که اموری مانند دم و عرض و مال که اهمیت آنها برای ما محرز شده و دستور حفظ از جانب شرع درباره آنها وارد شده، اهمیت آنها به چه خاطر است؟ اگر کسی از خطری بترسد و به حکم ظاهری وظیفه این باشد که احتیاط کند و اقدام نکند اما احتیاط نکند و اقدام کند ولی تصادفاً محفوظ بماند و هیچ صدمه ای به او وارد نیاید، آیا اینجا نیز می گوئیم زائد بر تجری خلاف شرع واقعی مرتکب شده است؟ اهمیت این امور از این جهت است که به ناحق خونی ریخته نشود و عرضی هتک نشود و مالی تلف نشود، لزوم احتیاط در اینجا نفسی و موضوعی نیست و طریقی است، بنابراین، اگر در اموری اهمیتی ثابت شد، این اهمیت برای نفس الاحتمال نیست که همان مبغوضیتی که برای مقطوع اینها هست، برای مشکوک نیز باشد گرچه مطابق با واقع نشود و به ناحق خونی ریخته نشود و عرضی هتک نشود و مالی تلف نشود، اگر کسی در معرض و منظر عام ستر عورت نکند و از قضا کسی نباشد تا نگاه به عورت حاصل شود، آیا اینجا نیز همان مبغوضیت عدم ستر عورت و حصول نگاه غیر به عورت وجود دارد؟ عدم جواز ستر عورت در معرض عموم از باب احتیاط است و ادله احتیاط طریقی است. حالا در بحث ما اگر روزه گرفته شود و از قضا هیچ صدمه جانی و عرضی و مالی وارد نیاید، آیا اینجا اهمی از دست رفته است؟ پاسخ منفی است, منتها باید این امر را در نظر بگیریم که گاهی اهمیت شیئی سبب می شود که انسان کاری را و لو به نحو طریقی انجام دهد، حفظ جان به اندازه ای مهم است که باید برای مراعات آن انگشت و حتی پائی قطع شود، لذا فعلاًـ وظیفه ظاهری قطع کردن انگشت و پا است و لو فی علم الله اگر نبرد، سالم می ماند، در اینجا مصادیق اهم و مهم مختلف است، صرف اینکه درباره شیئی وجوب حفظ گفته شده، اقتضا نمی کند که به خاطر آن هر مهمی ترک شود، اگر هر دو قطعی باشد و اهمیت یکی از اینها را احراز کرده باشیم، چه وجوب حفظ داشته باشد و چه نداشته باشد، نفس اهمیت کافی است که آن را بر مهم مقدم بداریم، اما اگر اهمیت قطعی نیست، اینجا دیگر به طور کلی نمی توان گفت که به دلیل اینکه دلیل حفظ آمده، حتی در مصادیق مشکوک و هر جائی که خوف از دست رفتن آن باشد گرچه منجر به از دست رفتن شی ء مقطوع المطلوبیه شود که ملاـک قطعی دارد، باید آن را حفظ کنیم، این طور کلی نمی توان

گفت، و اصلاً امر به حفظ هیچ نقشی ندارد و خاصیت آن فقط همان چیزی است که به حکم عقل واجب است که باید اهم بلکه هر واجبی را حفظ کرد، احتیاط حکم عقل است، دلیل حفظ تزاحم را حل نمی کند، لولا المزاحمه با احتیاط باید هر دلیل واجبی را حفظ کنیم و نمی شود به شک اکتفا کرد، اگر تزاحم قطعی شد، چه دلیل حفظ باشد یا نباشد، باید اهم را حفظ کنیم، و اگر مشکوک شد، باید حساب کنیم که اهمیت در چه مرتبه ای است، باید اهمیت محتمل و احتمال را در نظر گرفت، باید دید که احتمال تزاحم قوی یا ضعیف است، ممکن است شیئی اقوا هست اما ظن معتنا به دارد که اگر آن را انجام دهد، می تواند بین مهم و اهم جمع کند، به دلیل اینکه اینجا ارزش از بین رفتن اهم چندان زیاد نیست، ممکن است عقل بگوید مهم انجام شود و به احتمال موهوم که اهم از می رود، اعتنا نشود، گاهی احتمال نقش دارد، و گاهی محتمل مانند قتل بسیار قوی است اما احتمال حصول آن ضعیف باشد و ظن به آن نباشد، ممکن است گفته شود که باید این احتمال ضعیف به خاطر اهمیت محتمل مراعات شود، خلاصه، اهمیت محتمل و اهمیت احتمال دخالت دارد و امر به حفظ همان اثری را داراست که عقل حکم می کند که انسان باید هر واجبی را حفظ کند.

ص: ۴۷۱

سؤال: آیا نمی توان با ادله برائت وجوب مزاحم محتمل را برطرف ساخت؟

(پاسخ استاد دام ظله) : در جائی که حکم ثابت است، برائت شرعی جاری نیست و آقایان نیز جاری نمی دانند، حکم قطعی نیاز به امتثال قطعی دارد، در جائی که مشکوک است که اهمی هست یا نیست، مثلاً نمی داند که مال دیگری دارد که با روزه گرفتن آن مال از بین برود و امر احتفظ درباره آن آمده باشد، یا مانند مشکوک بودن عورت در این موارد اصل برائت جاری می شود، و لو ادله حفظ آمده باشد، ادله حفظ در مواردی است که لازم الحفظ قطعی باشد و اصل برائت جاری نمی شود و باید احتیاط شود و مثلاً در مشکوک بودن جهت قبله باید نماز به چهار سمت خوانده شود، اگر ادله احتفظ نیز نباشد، باید نماز به چهار سمت خوانده شود.

خلاصه, این که مرحوم آقای خویی برای ادله حفظ اثر خاصی بیان کرده, به نظر می رسد که اثر خاصی ندارد, در جایی که موضوع لازم الحفظ مشکوک باشد اصلاً صغرویا ادله حفظ نمی آید و اگر موضوع لازم الحفظ قطعی باشد, به طور کلی نمی توانیم بگوییم که احتمال مزاحمت آن بر از بین رفتن مقطوع واجب دیگر مقدم است, بلکه باید بین موارد تفصیل قائل شد.

ما حصل عرض اول ما به مرحوم آقای خویی که بین موارد با ادله حفظ و بدون آن تفصیل قائل شد این بود که چرا شما ادله حفظ را در جایی پیاده کرده اید که به وجود شیئی که باید حفظ شود علم بالفعل وجود دارد لذا امر فعلی به حفظ قطعی است, ولی در جایی که امر به حفظ نیامده, وجود واجب و امر بالفعل را مسلم فرض نکرده اید لذا می گوید در صورت قطع به واجب مهم وقتی واجب اهم غیر واصل است نمی توان از واجب مهم رفع ید کنیم, با این که مناسب است در هر دو دلیل به یک شکل مشیء کنید, اگر ادله حفظ را هم در صورتی فرض کنید که شیء مأمور به حفظ مشکوک است و نمی دانیم که موضوع امر به حفظ وجود خارجی دارد یا ندارد, در این صورت اصل برائت جاری است و ادله حفظ لزوم عمل را نتیجه نمی دهد, در ادله حفظ موضوع مأمور به حفظ را قطعی و در دیگر ادله موضوع واجب را مشکوک گرفته اید که این یک بام و دو هوا است و صحیح نیست.

عرض دوم ما این است که بین فتوای مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی جهت مشترکی هست، و آن این است که در جائی که احتمال تزاحم با اهم می دهد، مهم را قطعی الوجوب می دانند، با اینکه در زمینه تزاحم، شارع امر به مهم ندارد، چطور اینجا قاعده اشتغال جاری کنیم، این مطلب بنابر مبانی این آقایان تمام نیست، حالا مرحوم آقای خمینی می گوید بر عاجز و غیر عاجز تکلیف واجب است، آن مبنای دیگری است که آقایان آن را قبول ندارند و ما هم این مبنا را درست نمی دانیم.

بله، تقریب دیگری هست که آن را ذکر نکرده اند، مرحوم صاحب فصول در بحث ملازمه بین عقل و شرع قائل به ملازمه ظاهریه است و می گوید مقتضی است که شارع مقدس از قبائح عقلی ممانعت کند، منتها گاهی موانعی پیدا می شود و مفسده ای هست که سبب می شود که خطر این شیئی که اقتضاء حظر در آن هست، فعلیت پیدا نمی کند، اما بنای عقلاء این است که اگر در شیئی مصالح یا مفاسد از نظر عناوین اولیه کامل باشد و احتمال دهیم با عناوین ثانویه و تزاحم ملاکات از فعلیت افتاده باشد، اینجا بنای عقلاء این است که مطابق مقتضی عمل می کنند و به خاطر احتمال تزاحم و عنوان ثانوی از عنوان اولی رفع ید نمی کنند، غیبت مفاسدی دارد، گاهی ممکن است با شیئی مزاحم باشد لذا نهی آن از فعلیت بیفتد، حالا نمی دانیم آیا غیبت عنوان دیگری دارد که نهی آن را از فعلیت بیندازد، بنای عقلاء این است که اصل غیبت که مفسده دارد و عنوان مزاحم نیز مشکوک است، باید مطابق شی ء دارای مقتضی عمل کنیم، اینجا گرچه امر فعلی مشکوک است اما ملاک امر مقطوع است و بنای عقلاء این است که از این امر مقطوع به وسیله امر مزاحم مشکوک رفع ید نمی کنند، این تقریب دیگری است که در این تقریب نیز بین اینکه ادله حفظ آمده باشد یا نیامده باشد، فرقی وجود ندارد، این حکم عقلائی کلی است که باید به شیئی عمل کنیم که می دانیم ترک آن مفسده دارد مگر عنوان ثانوی ثابت شود، به صرف احتمال عناوین ثانویه، نباید حکم عناوین اولیه را تغییر دهیم، این مطلب را مرحوم صاحب فصول قائل است و به نظر می رسد که عقلائی آن نیز همینطور باشد، اما آقایان به این وجه استناد نکرده اند و به قاعده اشتغال استناد کرده اند و گفته اند وجوب قطعی است، اگر مراد ایشان از قاعده اشتغال این تقریب باشد که از کلام صاحب فصول برداشت می شود, تسامح در عبارت است.

ص: ۴۷۳

سؤال: آیا در هر موردی این قانون عدم اعتنا به احتمال عناوین ثانویه صحیح است یا درباره این قانون هم باید تفصیل قائل شد.

پاسخ استاد دام ظله: اگر بین اهم و مهم تفاوت خیلی زیاد نباشد, این قانون عقلایی درست است, اما اگر تفاوت زیاد باشد, مثلاً اگر شخص دروغ نگوید احتمال دارد برای ملت مشکل بزرگی پیش بیاید, لذا شخص دروغ می گوید تا چنین مشکل محتمل پیش نیاید در اینجا قانون فوق مجرا ندارد, گاه اهمیت عنوان ثانوی محتمل در حدی است که با مشکوک آن هم از عنوان اولی مقطوع رفع ید می شود, ولی در اهمیت اندک که کمی اهم از مهم بالا-تر است, به صرف احتمال عنوان ثانوی نمی توان از مهم رفع ید کرد, باید چنین تفصیلی را داد, اصل قانون عقلایی فوق فی الجمله صحیح است که به صرف احتمال عنوان ثانوی نمی توان از عنوان اولی که مقتضی حکمی است رفع ید کرد, بلکه باید برخی خصوصیات دیگر ضمیمه شود تا احتمال عنوان ثانوی هم اثر داشته باشد.

بحث دیگر این است که شخص گمان می کرد روزه ضرر ندارد و روزه گرفت و بعد معلوم شد که روزه ضرر داشته، مرحوم صاحب جواهر به صحت تمایل پیدا کرده و مرحوم آقای حکیم نیز صحت را تقویت کرده منتها هر کدام به یک مناط است، و مرحوم آقای خوئی صحت روزه را انکار کرده است.

مرحوم صاحب جواهر می فرماید آیه شریفه می فرماید «من کان مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر»، و ثبوتاً برای او ضرر داشته، باید بگوئیم باطل است، اما در مقابل این اطلاق, دلیلی وجود دارد که بعید نیست که درست باشد، و آن این است که در روایت حریز تعبیر شده که «من خاف علی عینیه من الرمد فلیفطر»، قضیه شرطیه ذکر کرده و مقتضای مفهوم قضیه شرطیه این است که اگر کسی خوفی نداشت، مأمور به افطار نبود و روزه او اشکالی نداشت، این شخص نیز خوف نداشته و گمان می کرده که ضرر ندارد و بعد فهمیده، پس، اطلاق این که روزه مریض صحیح نیست، به وسیله مفهوم این قضیه شرطیه تقیید می شود، بنای آقایان این است که در مقابل مطلقات اخذ به مفهوم می کنند.

ص: ۴۷۴

به نظر مختـار اینکه آقایان در قضایای شـرطیه حکم به مفهوم کرده انـد، در قضایای شـرطیه ای که شـرط مقـدم بر تالی باشـد، چیزی غیر از ملازمه بین مقـدم و تالی اسـتفاده نمی شود، «اذا بلت فتوضأ» هیچ منافاتی با «اذا نمت فتوضأ» ندارد، بول و نوم هر یک سـبب وجوب وضوء هسـتند، اینجا که می گوید اگر خوف دارد فلیفطر، و اگر خوف نداشت اما واقعاً حرجی بود فلیفطر، در نتیجه اگر این موضوع را نمی دانسـته و بعـد معلوم شـده بایـد قضا کنـد، هیـچ منافاتی با هم نـدارد، لـذا بنابر مبنای مشـهور تقریب مرحوم صـاحب جواهر خوب است، امـا به نظر مختـار این تقریب درست نیست، گمـان می کنم که مرحوم آقای حکیم مفهوم شرط را قائل است اما از این راه مشی نکرده است.

مرحوم آقای حکیم دو وجه ذکر می کند و می گوید یکی این است که بگوئیم روزه مریض یا مضـر باطل است و یک روایت زهری نیز هست و قواعـد عـامه نیز اقتضـای بطلان می کنـد، و دوم که اقـوا است، این است که به تنـاسب حکـم و موضوع می فهمیم شارع به خاطر تزاحم با اهم از صوم رفع یـد کرده و نمی خواهـد مردم به ناخوشـی مبتلا شونـد، عدم ابتلا مردم به مرض در نظر شارع مهم تر است، برای خاطر اهم از مهم رفع یـد می کند، وقتی از باب تزاحم شد، قهراً وقتی انسان می داند که روزه ضرر دارد و می داند که عمل او علت برای حدوث مبغوض شارع است، عمل او باطل است، مسئله ترتب در این فرض نیست، قائلین به ترتب در جائی که احـد الضـدین برای نابود شدن ضد دیگر علیت داشـته باشد، قائل به ترتب نیسـتند، ترتب در جائی است که علیتی نـدارد در جائی که علیت باشـد مثلاً روزه علت برای مریض شـدن باشد، اینجا امر ترتبی در کار نیست، مرحوم آقـای حکیم می فرمایـد اگر کسـی عـالم به علیت باشـد، قصـد قربت متمشـی نمی شود و باطـل می شود، (البته این بنابر مبنای آقایـان است که قائـل به جواز اجتمـاع امر و نهی نیسـتند)، امـا اگر عـالم نبود و گمـان می کرد که روزه اشکالی نـدارد و بعد متوجه شد که ضـرر دارد، این روزه صحیح است، به خاطر اینکه روزه ای که گرفته ملاک روزه غیر مزاحم را دارد منتها ایجاد مفسده ای کرده، اگر بخواهیم قضا کنیم، برای استیفای ملاک نیست، زیرا عمل انجام شده ملاک را داشته، اشکالی که در این عمـل بوده که به خاطر آن شارع امر نکرده این بوده که این عمل علت برای مبغوض دیگر شارع بود و ترک آن مبغوض هـم با قضا قابل تدارک نیست، چون به هر حال واقع شده است، پس، وجهی برای قضا نیست، لذا حکم به صحت می شود.

ص: ۴۷۵

مرحوم آقای خوئی اینجا مخالفت می کند، در کلام ایشان عبارت تناسب حکم و موضوع نیامده، ایشان می فرماید که به چه دلیل عدم وجوب روزه بر مریض از باب تزاحم است، تزاحم در جائی است که دو دلیل هست و قیدی در کلام مولی نیست، عبد عاجز از امتثال است، اینجا حفظ اطلاق اقتضا می کند که امری به نحو ترتب به مهم بشود، از این امر کشف ملاک نیز می شود، چون امر مطلق به مهم با وجود امر به اهم صحیح نیست ولی از امر مهم به نحو مشروط به ترک اهم مانعی نیست, لذا اصاله الاطلاق اقتضا می کند که چنین امری باشد، از چنین امری کشف ملاک می کنیم، در موارد تزاحم از امر کشف ملاک می کنیم، اما در مواردی که تزاحم نیست و دو جعل مطلق نداریم که در لفظ آن هیچ قیدی نباشد بلکه مشکل در عدم قدرت مکلف است بلکه شارع از اول موضوع را دو قسم کرده و فرموده «من کان مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر»، اینجا چطور از باب تزاحم به وجود امر قائل شویم و از آن کشف ملاک کنیم، اینجا کشف ملاک ممکن نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۲۶اسفند ماه ۸۸/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض، ضمن پیگیری بحث فرض روزه گرفتن با جهل به ضرر و کشف ضرر، کلام مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی را مورد نقل و نقد قرار می دهند.

ص: ۴۷۶

بحث در این بود که شخص گمان می کرد که روزه برای او ضرر ندارد و روزه گرفت و بعد از عمل متوجه شد که روزه برای او مضر بوده، مرحوم سید در عروه اظهار تردید کرده و مرحوم صاحب جواهر نسبت به تصحیح عمل بی میل نیست و در وجه آن فرموده که بر طبق مشهور بین فقهاء، اگر امر بین حفظ اطلاق یک دلیل و مفهوم دلیل دیگر دائر شد، ظهور مفهومی لفظ مقدم بر اطلاق است باید حفظ مفهوم کنیم و از اطلاق رفع ید کنیم، حالا بنابر این مبنا، مطلقاتی می گوید روزه مضر صحیح نیست و مفهوم روایت حریز که می گوید «من خاف علی عینیه من الرمد فلیفطر»، دلالت می کند که اگر خوفی نبود، افطار نیز نیست، مفهوم این دلیل، اطلاق ادله بطلان را تقیید می کند و می گوید مراد کسی است که خائف باشد و معتقد به عدم ضرر و جاهل به ضرر را شامل نیست.

اما من به این علیت منحصره قائل نیستم، علیت یا دخالت و خصوصیت فی الجمله را قائل هستم، مراد از مفهوم مورد بحث در اصول به دو گونه تفسیر شده؛ مرحوم صاحب معالم که مفهوم وصف را منکر است، از معالم معلوم می شود که مراد از انکار مفهوم این است که هیچ چیزی از آن استفاده نمی شود، لذا ایشان فرموده که ظهور «فی الغنم السائمه زکاه»، با دلیلی که معلوفه و سائمه را یکسان می داند، منافات ندارد و بر خلاف آن نیست، ایشان حتی مفهوم فی الجمله را نیز منکر است، این یک تفسیر است. تفسیر دیگر این است که مفهوم فی الجمله پذیرفته شود و سلب کلی انکار شود، مرحوم سید مرتضی مفهوم فی الجمله را قائل است و سلب کلی را قائل نیست، نظر مرحوم آقای بروجردی نیز همین بود، نظر مختار نیز همین است و به

شرط نیز اختصاص نـدارد و در مفاهیم دیگری که انکار شده، فی الجمله اسـتفاده می شود که خصوصـیتی در آن هست، وقتی گفته می شود که احترام عـالم واجب است، گرچه انحصـار وجوب در عـالم اسـتفاده نمی شود اما بالاخره علم در اینجا نقشـی دارد و اینطور نیست که همه افراد وجوب اکرام داشـته باشند و هیچ خصوصیتی در عالم نباشد. در اینجا از «اذا خاف علی عینیه من الرمد»، فی الجمله استفاده می شود که بالاخره ترس به نحوی در افطار دخالت دارد و اینطور نیست که همه باید افطار کنند و در مقابل «کتب علیکم الصیام» باشد، اما ممکن است خوف علت منحصره نباشد، علل مختلفی برای بطلان هست که یکی از آنها خوف است، این دلیل وجود علت های دیگر در بطلان را نفی نمی کند.

ص: ۴۷۷

بنابر آن مبنا، عرض من این بود که از شرط مقدم بر جزا مفهوم فی الجمله استفاده می شود اما اینطور نیست که این جزا منحصر به مورد شرط باشد، فی الجمله استفاده می شود که حکم به کلی تعلق نگرفته است, اما عدم حکم در غیر مورد شرط هم به طور کلی از این جمله استفاده نمی شود لذا تقریب صاحب جواهر بنابر مبنای ما ناتمام است.

مرحوم آقای حکیم که این فرمایش مرحوم صاحب جواهر را دیده و مختار ایشان نیز موافق با نظر مرحوم صاحب جواهر است که می فرماید این روزه صحیح است اما تقریب مرحوم صاحب جواهر را ذکر نکرده و تقریب دیگری دارد، علت آن نیز مطلبی است که بعداً مرحوم آقای حکیم ذکر می کند، ایشان می فرماید در تعبیر «اذا خاف علی عینیه من الرمد»، چهار احتمال هست ؛ یکی این است که موضوع حکم احدهما باشد، خوف یا ضرر خارجی موضوع باشد، دوم این است که موضوع فقط ضرر باشد، سوم این است که موضوع فقط خوف باشد، چهارم این است که موضوع مجموع الامرین باشد، افطار در جائی است که ثبوتاً مریض باشد و خوف نیز داشته باشد، ایشان می فرماید عرفاً اقرب این است که موضوع ضرر باشد و خوف فقط طریق باشد و موضوعیت نداشته باشد و حکم واقعی به خوف تعلق نگرفته است، حکم واقعی به ضرر تعلق گرفته و خوف طریق به معنای موضوع حکم ظاهری است، شارع از باب اهمیتی که برای اجتناب از ضرر قائل است، فرموده که در حال خوف نیز افطار کنید، اصل مطلوب واقعی این است که از ضرر اجتناب شود، اگر قرار است برای نجات از مرگ، پائی قطع شود اما به دلائلی با اینکه خوف هست، قطع نشود و تصادفاً مرگ نیز رخ ندهد، مولی از این جریان بسیار خرسند می شود، خوف مانند تلف شدن شیء ذی مصلحت نیست و فقط به این جهت که مفسده اهم رخ ندهد، به احتمال آن اهمیت داده شده، اینها ترتب حکم بر خوف حکم واقعی نیست و حکم ظاهری است، ایشان اختیار کرده که اقوی این است که موضوع حکم واقعی نفس الضرر است و عند الشک حکم ظاهری اجتناب لازم شده، لذا کلام مرحوم آقای حکیم (با تقریبی که من عرض می کنم) این است که این طریقی که مرحوم صاحب جواهر مشی کرده، در زمینه ای است که اجتناب در حال خوف وجوب نفسی داشته باشد و حکم ظاهری نباشد، بنابراین مبنا این بحث مطرح می شود که با مفهوم اطلاق را تخصیص می زنیم، اما از آنجا که به حسب تفاهم عرفی و تناسبات حکم و موضوع این طور نیست و عرفاً خوف طریق است، نمی توانیم از این جهت در حال کشف ضرر حکم به صحت کنیم و بگوئیم به دلیل اینکه خوف نداشت، صحیح است، خوف در حکم واقعی دخالتی ندارد و حکم واقعی به مرض تعلق گرفته است، مرحوم آقای حکیم از باب مفهوم گیری که مرحوم صاحب جواهر مشی کرده، نمی فرماید و از راه دیگری فرموده که به تناسب حکم و موضوع می فهمیم که شارع که می فرماید «عده من أیام اخر»، به خاطر این نیست که روزه مصلحت ندارد، بلکه به این جهت است که مبتلا به مفسده اهم است، منتها بنابر مبنای قوم عمل شخص عالم باطل است، به خاطر اینکه فرض این است که روزه برای ضرر علیت دارد و صرف اقتران خارجی نیست تا بحث ترتب مطرح شود، اگر کسی می داند که استیفای مهم علت از دست رفتن مصلحت اهم است و به وسیله استیفای مهم مصلحت اهم از دست می رود، نمی تواند با مهم قصد قربت کند، لذا در عالم به علیت مهم نسبت به ترک اهم حکم به بطلان می کند، اما اگر از روی جهل به ضرر روزه بگیرد که دارای مصلحت مهم و مفسده اهم بود و بعد متوجه شود که ضرر دارد، باید حکم به صحت کنیم، این را ایشان توضیح نداده و بیان آن همان بود که در جلسه گذشته عرض کردم، و آن این است که اگر بخواهد برای استیفای مصلحت صومی، دوباره روزه را بگیرد، روزه مزاحم نیز مصلحت و ملاک را داشته، مفروض صورت علم به علیت مهم نسبت به ترک اهم نیست تا بگوئیم قصد قربت نداشته و اصلاً مصلحت صومی نبوده، بلکه به خاطر اینکه جاهل بوده، قصد قربت کرده، منتها مصلحت صومی علت برای مبغوض و مفسده اهم بوده و آن مفسده دیگر با قضا

قابل ارتفاع نیست و واقع شده، مصلحت صومی بوده و مفسده اهم هم قابل ارتفاع نیست، لذا وجهی برای قضا در اینجا نیست و محکوم به صحت است.

ص: ۴۷۸

در مورد این فرمایش مرحوم آقای حکیم عرض می کنم که درست است که صوم مصلحتی دارد اما مصلحت مزاحم و مصلحت غیر مزاحم یکسان نیست و مصلحت مزاحم کمتر از مصلحت غیر مزاحم است، وقوع در ضرر امر مهمی است و شارع به خاطر اهمیت آن اجازه ترک صوم داده، اما بدون مزاحمت، ترک روزه واجب که رکنی از ارکان اسلام است، اقبح از این است که با علم غذایی بخورد که ضرر کمی دارد که سبب نقص عضو و مانند آن نمی شود که به فتوای بسیاری اصلاً حرام نیست، برای محاسبه اهمیت در باب مزاحمت باید هر یک از متزاحمین را در فرض عدم مزاحمت در نظر گرفت، ما می دانیم که مقدار مصلحت روزه برای شخص مریض به اندازه مصلحت روزه غیر مزاحم نیست، اگر روزه برای شخص مریض به همان مقدار مصلحت داشته باشد، باید انسان به ضررهای مختصر اقدام کند، به خاطر اینکه دلیل بر حرمت ضررهای مختصر محل بحث است، و اگر اضرار به نفس حرام هم باشد، در عرض ترک روزه نیست، ذاتاً روزه مهم تر است، در حال تزاحم مصلحت صومی کم می شود و به اندازه روزه ای نیست که از ارکان دین است. لذا می گوئیم این استدلال که فرمود اگر بخواهد برای استیفای مصلحت روزه بگیرد، مصلحت تحقق پیدا کرده و اگر بخواهد مانع مفسده شود، مفسده واقع شده، این در جائی صحیح است که مصلحت صومی مزاحم به اندازه مصلحت صوم غیر مزاحم باشد، اما اگر بگوئیم با قطع نظر از مفسده، اصلاً مصلحت روزه شخص مریض به اندازه مصلحت روزه شخص غیر مریض نیست و مصلحت ناقص است، با قضا مصلحت کامل استیفا می شود، لذا به این جهت استدلال مرحوم آقای حکیم تمام نیست.

ص: ۴۷۹

سؤال: مگر روزه اهم از اضرار مختصر به نفس نیست.

(پاسخ استاد دام ظله) : اگر هر کدام از روزه و ضرر غیر مزاحم جداگانه در نظر گرفته شود، روزه مهم تر از ضرر غیر مزاحم است، اما اگر با هم در نظر گرفته شود، رتبه روزه کمتر است، مراتب روزه در مصلحت مختلف است، در بعضی موارد روزه مصلحت بسیار بالائی دارد ولی گاه در این حد از مصلحت نیست و عند التزاحم بدون در نظر گرفتن مفسده تزاحم، اصلاً مصلحت روزه در آن رتبه بالا- نیست، اگر مصلحت روزه در آن رتبه بود، مفسده ضرر در آن حد از اهمیت نیست که مصلحت روزه را از بین ببرد، اگر کسی بدون دلیل بخواهد روزه نگیرد، کأنه از دین خارج شده، اما ترک روزه در حال تزاحم در آن درجه نیست و ترک روزه مجاز می شود، معلوم می شود که عند التزاحم مرتبه مصلحت روزه کمتر می شود.

مرحوم آقای خوئی از راه دیگری فرمایش مرحوم آقای حکیم را مورد نقد قرار می دهد، ایشان می فرماید که اگر ادله ای مانند دستور به انقاذ غریق و نماز خواندن قیدی نخورده، منتها شارع دو مطلوب اهم و مهم دارد که قدرت بر امتثال هر دو مطلوب را نداریم، اینجا به وسیله ترتب حکم به صحت مهم می کنیم، مثلاً ازاله اهم و صلات مهم است و دلیل ازاله و دلیل صلات قید نخورده، اگر قادر بودیم که هر دو را انجام دهیم، لازم بود که هر دو را انجام دهیم، حالا که قدرت بر انجام هر دو را نداریم، به حسب حکم عقل باید اهم را انجام دهیم اما اعتنا نکردیم و اهم را انجام ندادیم، اینجا بر طبق نظر بیشتر متأخرین مهم صحیح است، بعضی تعبیر می کردند که به دلیل اینکه ملاک در مهم هست، نماز گرچه امر بالفعل ندارد و امر بالفعل به ازاله است اما در صورت مزاحمت نیز ملا-ک دارد، از باب ملاک نماز تصحیح می شود، مرحوم آقای خوئی این نظر را قبول ندارد و می فرماید ما از اوامر شرعی وجود ملاک را کشف می کنیم، اگر امر شارع به نماز نبود، عقل حکم نمی کرد که نماز ملا-ک دارد، بنابر قول به ترتب می گوئیم برای نماز که مهم است، امر مطلق وجود ندارد و امر مطلق به ازاله است، اما امر مشروط اشکالی ندارد، می گویند شما وظیفه دارید که ازاله کنید، حالا که به این امر ازاله اعتنا نمی کنید، حد اقل نماز بخوانید و در فرض ترک اهم، مهم را انجام دهید، می گوئیم اگر امر مطلق نداریم، به خاطر اینکه با امر مطلق ازاله سازگار نیست، امر مشروط به اتیان اهم اشکالی ندارد، به وسیله اطلاقات حکم می کنیم که امر مشروط هست و از همین امر مشروط کشف ملا-ک می کنیم، اما اگر منکر ترتب شویم و بگوئیم امری به ازاله (نه به نحو مشروط و نه به نحو مطلق) وجود ندارد، دیگر نمی توانیم کشف ملاک کنیم، در مواردی که قیدی در ادله نباشد، با ترتب کشف امر می کنیم و حکم به صحت می کنیم. اما اگر مشکل ما در عدم قدرت در مقام امتثال نباشد و از اول از نظر جعل موضوع حکم دو قسم باشد، مثلاً گفته شده باشد که وظیفه مریض و مسافر عده من أیام اخر است و غیر اینها باید روزه بگیرند، نمی توانیم در موردی که عده من أیام اخر گفته شده، ثبوت ملاک را کشف کنیم و مقتضای قاعده بطلان است، اگر ادله را مطلق می دانستیم و با مانند لاضرر و دلیل حاکم رفع ید می کردیم، آنجا نیز حکم به صحت روزه می کردیم، به خاطر اینکه آن حکم امتنانی است و در بطلان روزه امتنان نیست، آن در جائی بود که از اول تخصیص نخورده باشد و با حکومت دلیل لا ضرر بخواهیم رفع ید کنیم، اما اینجا با حکومت لا ضرر نیست، از اول قید خورده و مریض و مضر و غیر مضر را از هم جدا کرده و این واقعاً مریض بوده، اینجا حکم به صحت نمی کنیم.

در مورد این نقد مرحوم آقای خوئی دو مطلب عرض می کنم ؛ یکی این است که ایشان در موارد بسیاری می فرماید که غیر از طریق امر راهی برای کشف ملاک وجود ندارد، کلیت این مطلب درست نیست، بعضی از موضوعات مانند انقاذ غریق که عقلی و فطری است و تعبد محض نیست، نیازی به امر شرع ندارد که بخواهیم از امر شرع تشخیص دهیم، شارع در رأس عقلاء است و استنقاذ که نجات بشر است، محبوب شارع است، هیچ نیازی به دلیل شرعی نداریم و همان مطلوبیت عقلی و فطری که خارجاً هست، کافی است، نیازی به ترتب ندارد و ملاک موجود است، و علاوه، در تعبدیات نیز راه تشخیص ملاک منحصر به امر نیست، اگر عمل صلاتی برای از دست رفتن عمل دیگری علیت نداشته باشد، از «الصلاه خیر موضوع» استفاده می شود که مصلحت دارد، ثمرات زیادی به طور کلی برای صوم ذکر شده، کشف ملاک را صرفاً از اطلاقات اوامر استفاده نمی کنیم, بلکه از اطلاقاتی که به شکل اخبار از ملاک است, استفاده ملاک می شود، شارع به وسیله این اطلاقات فرموده که انفاق کار خوبی است، پس، برای کشف ملاک، راه منحصر به امر نیست. دوم این است که مرحوم آقای خوئی بین اینکه دلیل مخرج به نحو تخصیص باشد یا به نحو حکومت باشد، تفاوت قائل است، در لا ضرر که حاکم است، می فرماید به دلیل اینکه جنبه امتنانی دارد، حکم به بطلان صوم نمی کند، اما حساب تخصیص جدا است، در حالی که فرقی بین تخصیص و غیر تخصیص نیست، حتی در جائی که به صورت تخصیص است، باید لسان را دید که در جائی که دو قسم کرده، این دو قسم کردن از باب امتنان هست یا نیست، شارع می گوید روزه بگیرید و می خواهد که مریض و مسافر به زحمت مضاعف دچار نشوند، «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر»، همانجا ایشان تعلیل می آورد، آیا این لسان امتنان نیست و لا ضرر و لا ضرار لسان امتنان است؟ اگر لسان امتنان اقتضای صحت کند، در لسان امتنان بین متصل و منفصل فرقی نیست، ایشان فرق گذاشته و می گوید به دلیل اینکه لا ضرر امتنانی است، اگر ادله اولیه از اول تخصیص نخورده بود، حکم به صحت می کردیم، در حالی که اگر از اول به مناط امتنان تخصیص خورده باشد باید همین کلام را بگوییم وجه این تفرقه ای که ایشان فرموده، معلوم نیست. اگر بخواهیم به کلام مرحوم آقای حکیم اشکال کنیم، نباید بگوئیم هیچ راهی برای اثبات خوب بودن این کار نداریم، بلکه باید بگوییم راهی برای اینکه اثبات کنیم خوبی این عمل به آن مقدار است که صوم غیر مزاحم در آن مرتبه است, بلکه ما دلیل داریم که عند المزاحمه خوبی عمل به همان مقدار از اهمیت نیست، چرا در این مورد برای استیفای مصلحت کامل قضا لازم نباشد؟ پس نمی توان از این راه ها و بر طبق قاعده حکم به صحت عمل نمود, بلکه از همان روایت عقبه بن خالد که اشکال سندی به آن نمی کنیم و حکم کرده که عمل جاهل صحیح است، و ترک استفصال نیز اقتضا می کند که شامل جاهل به موضوع و جاهل به حکم باشد، حکم به صحت عمل در مورد بحث می کنیم.

سؤال: شما بین تخصیص و حکومت در این بحث فرق نمی گذارید.

پاسخ استاد دام ظله: حکومت هم برگشت به تخصیص می کند, مهم لسان امتنانی است, اگر لسان امتنانی نباشد دلیل حاکم هم حکم به ابطال عمل می کند, چون لسان ادله ای همچون لاضرر و لاحرج امتنانی است, حکم به بطلان عمل مضر و حرجی نمی شود, دلیل متصل هم همین طور است, فرقی بین دلیل متصل و منفصل در این جهت نیست, تعلیل در آیه شریفه مانع اطلاق است, مانند لاتأکل الرمان لانه حامض که تعلیل مانع اطلاق است و از آن استفاده می شود که مطلق رمان منهی نیست

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۷ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض، در فرض روزه مضر، روایات مسئله را بررسی می کنند.

حالا- روایات را بررسی کنیم (باب ۵, ابواب من یجب علیه الصوم, جامع الاحادیث, ج۱۱, ص۴۹۹)، روایت اول : «فقیه قال الصادق علیه السلام کلما أضر به الصوم فالافطار له واجب». بعضی از بزرگان معاصر درباره حجت بودن این مرسلات می فرمایند بین اصحاب و علماء این اصل مسلم است که در دوران امر بین حدس و حس احکام حس مترتب می شود و حجت است، شهادتی که نمی دانیم عن حس یا عن اجتهاد است، پذیرفته می شود، در اینجا نیز احتمال می دهیم که حدیث به نقل ثقه عن ثقه بوده و در نتیجه محسوس بوده و احتمال می دهیم که عن اجتهاد روایت را به معصوم نسبت داده باشند، چنین خبری را باید حجت بدانیم. اما این مطلب درست نیست، در جائی که نمی دانیم کسی که از زید مطلبی نقل می کند، خود او مستقیماً از زید شنیده یا با واسطه بوده یا اجتهاد کرده، این را علی اشکال حجت می دانیم، اما در جائی که قطعاً واسطه خورده، می گوئید چون احتمال می دهیم وسائط ثقات و حجج باشند، پس این حدیث معتبر است, ولی این بیان تمام نیست, در اینجا ما قطع داریم که اعتبار این حدیث ناشی از حدس بوده, چون اعتبار حدیث از ضمّ صغرای وثاقت راویان به کبرای حجیت اخبار ثقات به دست آمده است, کبرای این قیاس حدسی است و در نتیجه قیاس فوق حدس به حساب می آید, چون نتیجه تابع اخس مقدمتین است و در اینجا اگر صغرا هم حسی باشد کبرا حدسی است. در شرائط حجیت حدیث هم در میان سنی و شیعه اختلاف انظار هست، وقتی می دانیم که مرحوم صدوق امام علیه السلام را درک نکرده و حججی در نزد ایشان بوده که به وسیله آن حجج واسطه را اسقاط کرده و قال الصادق علیه السلام تعبیر کرده و به حضرت نسبت داده، اگر احراز کنیم که مبنای مرحوم صدوق با مبنای مختار در شرائط حجیت یکی است، می توانیم به این حدیث اخذ کنیم، و اگر اتحاد مبنای مختار را با مبنای مرحوم صدوق احراز نکنیم, نمی توانیم این حدیث مرسل را حجت بدانیم, چون در امور حسی یا قریب به حس اصل عدم خطا وجود دارد ولی در امور اجتهادی اصلی به عنوان اصاله التطابق وجود ندارد که اثبات کند آراء همه در شرائط حجیت احادیث یکسان است، بله، اگر ثابت شود که مرحوم صدوق در شرائط صحت سختگیر و مشکل پسند است و مبنای ایشان از مبنای مختار وسیع تر نیست و با این وجود، به طور بتی به معصوم علیه السلام نسبت می دهد، همین امر

برای حجیت این مرسلات کافی است.

ص: ۴۸۲

حالاـ دربـاره متن روایت این مطلب را عرض کنم که این درست نیست که روایـات را با مصـطلحاتی که بعـداً اصـطلاح شـده، تطبیق کنیم، در اصطلاح فعلی وجوب مقابل و قسیم استحباب است اما در لغت و کتب قدیم وجوب به معنای ثبوت است، البته در بعضـی موارد از کلمه وجوب, وجوب مصـطلح مقابل اسـتحباب را اسـتفاده می کنیم و آن در جائی است که عباراتی مانند «کتب علیکم»، «وجب علیکم» تعبیر شود، اسـتفاده وجوب از این عبارات به خاطر ماده وجب نیست بلکه به دلیل تعـدی با علی است، اما اگر وجوب با لام متعدی شود، به معنای ثبت است و از آن بیش از رخصت اسـتفاده نمی شود. از این روایت نیز فقط جواز افطار در روزه مضر استفاده می شود و دلالت بر الزام ندارد.

روایت دوم : «علی بن جعفر فی کتابه عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السلام»، مرحوم آقای خوئی همه روایات مسائل علی بن جعفر را صـحیحه می دانـد اما بنابر نظر مختار این روایات صـحیحه نیست، به خاطر اینکه به این کتاب به همان سـند که در نزد مرحوم مجلسـی بوده، به دست مرحوم شـیخ حر نیز رسیده که اصلاً سند شناخته شده نیست، بعضی قسمت های مسائل علی بن جعفر بـا روایـاتی که مرحوم کلینی به طریق عمرکی به طور معتبر نقل می کنـد، مطابق است و بعضـی نیست، یا بعضـی با قرب الاسناد مطابق است و بعضی نیست، مشکل است که درباره روایات این کتاب که در کتب معتبر دیگر به طریق معتبر نقل نشده حکم به صـحت کنیم، «قـال سـألته عن حـد ما یجب علی المریض ترک الصوم، قال کل شـی ء من المرض أضـر به الصوم فهو یسعه ترک الصوم». علی بن جعفر به گونه ای سؤال کرده و حضرت به گونه ای دیگر پاسخ داده اند، او به عنوان «وجب علیه» که به معنـای لزوم است، سؤال کرده و حضـرت رخصت را بیـان کرده انـد و لزوم را امضـا نکرده انـد، تعبیر حضـرت به نحوی تخطئه سائـل است، نمی گویم بر تخطئه دلالـت دارد اما مقـداری مشـعر به آن است، از این روایت اسـتفاده می شود که مرض تمـام موضوع نیست و بایـد مضـر باشـد تـا جواز یـا وجوب افطـار بیایـد و در مرض بـدون ضـرر جواز نیز نیست، اما این مطلب اسـتفاده نمی شـود کـه مرض اصـلاً ملغی است و موضـوع حکم مضـر است و مرض از بـاب غـالب افراد است و مضـر در افراد صحیح نیز همین حکم را دارد یا مرض نیز جزء موضوع است.

ص: ۴۸۳

روایت سوم : «موثقه عمار بن موسی ساباطی عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرجل یجد فی رأسه وجعاً من صداع شدید، هل یجوز له الافطار؟ قال اذا صدع صداعاً شدیداً و اذا حم حمّی شدیده أو اذا رمدت عیناه رمداً شدیداً فقد حل له الافطار». هر کدام از این دردها باشد، باید شدت داشته باشد تا جواز افطار بیاید.

روایت چهارم : «صحیحه ولید بن صبیح قال حممت بالمدینه یوماً فی شهر رمضان فبعث الی أبو عبد الله علیه السلام بقصعه فیها خل و زیت و قال لی أفطر و صل و أنت قاعد». پیداست که تب قابل ملاحظه ای بوده، اینجا امر به افطار است، اگر امر به چیزی باشد که طبعاً انسان آن را انجام نمی دهد، ظهور در بعث دارد، اما اگر امر به چیزی باشد که انسان طبعاً به آن مایل است و مانعی مانند قانون برای انجام آن وجود داشته باشد، از این امر فقط رخصت استفاده می شود و دلیل بر وجوب نیست، امر در «اذا حللتم فاصطادوا» از این قبیل است که طبعاً انسان مایل به صید است، در بحث صوم هم که قانون مانع از اکل و شرب شده، امر به افطار ظهور در بعث نیست و برای رفع منع است، از اینکه حضرت می فرمایند نشسته نماز بخوان، هم استفاده نمی شود که ایستاده نماز خواندن حرام است، حضرت خل وزیت را فرستادند تا بخورد و در حال مرض به زحمت نیفتد، تعارفاتی که در بین مردم هست و گفته می شود زحمت نکشید، از باب ترخیص است، اگر کسی زحمت بکشد، آن را کار خلافی نمی دانند، این نهی ظهور در مبغوضیت زحمت کشیدن ندارد.

ص: ۴۸۴

روایـت پنجم : «علی بن ابراهیـم عن أبیه عن حمـاد عن حریز عن أبی عبـد الله علیه السـلام قـال الصـائم اذا خـاف علی عینیه من الرمد أفطر». ممکن است کسـی در سـند این روایت شـبهه کند که هر چند عبارت «حریز عن ابی عبدالله علیه السـلام» ظاهر در این است که حریز روایت را بی واسـطه از امـام صادق علیه السـلام نقل می کنـد ولی با توجه به این که یونس بن عبـدالرحمن می گوید: حریز فقط دو روایت از آن حضرت شنیده است, دیگر روایات بسیاری که در آن «حریز عن ابی عبدالله علیه السلام» وارد شـده و شایـد بیش از صـدر روایت باشد ظهور در این که روایت حریز از حضـرت بی واسـطه بوده ندارد. ممکن است با توجه به کثرت این گونه روایات, الان نیز غالباً اشـخاص مطالب را مرسـلاً نقل می کننـد البته من خودم مقیـدم که مطالب را با سنـد نقـل کنم. بگوییم رسم حریز این بوده که مطـالب را با ارسال نقل می کرده ولی به کتب امر که مراجعه کردم در روایات حریز در هجده مورد عبارت «قلت له», سـمعت و سألت» در هنگام روایت از امام صادق علیه السـلام به کار رفته که صـریح در نقـل مسـتقیم از حضـرت است و نمی شـود گفت که در همه این موارد اشـتباه رخ داده و واسـطه بین حریز و امـام صـادق علیه السـلام افتـاده است, البته در یـک مورد از این هجـده مورد, بنابر بعضـی نسـخ عبارت حریز «سـئل» است, این مورد مشکوک است, ولی از دیگر موارد معلوم می شود که فرمایش یونس درست نیست و آن را نمی توان پـذیرفت و باید به ظاهر حریز عن أبی عبـد الله در نقل مسـتقیم اخـذ شود، فقط به خاطر کلام یونس بود که از این ظهور رفع ید می کردیم، وقتی کلام یونس از حجیت افتاد، باید به آن ظهور اخذ کرد.

ص: ۴۸۵

حالا- این سؤال مطرح می شود که اگر کسی از اصل رمد خوف ندارد و می گوید با وجود رمد روزه را می گیرم، آیا از مفهوم روایت استفاده می شود که نباید افطار کند؟ به نظر می رسد به ملاحظه آیه قرآن و روایات دیگری که می گوید برای کسی که می داند مریض است، افطار حرام نیست و در مرض و ضرر قطعی حکم به افطار کرده، مطلب روشن تر می شود که مراد از «خاف علی عینیه من الرمد» یا این است که شخص متعارف را فرض کرده که از رمد که مراد رمد شدید است، می ترسد، بنابر این احتمال، مراد خوف شخصی نیست و این تعبیر به جای یخاف به صیغه مجهول به کار برده شده چون معمولاً از رمد وحشت حاصل می شود، و یا این است که بگوئیم خوف کنایه از معرضیت است، به خاطر اینکه نوع موارد خوف ناشی از احتمال و معرضیت است، اینجا مراد این است که اگر احتمال می دهد که چشم درد پیدا کند که در نوع موارد خوف نیز به همراه آن هست، خوف عباره اخرای از احتمال است، بنابراین، دیگر فرق نمی کند که خوف نیز باشد یا نباشد. ولی از این روایت کفایت احتمال هر ضرری استفاده نمی شود و نمی توان کفایت احتمال را از مورد روایت به هر ضرری سرایت دهیم, اگر ضرر محتمل در حدود ضرر تعیین شده در روایات باشد تعدی اشکالی ندارد, اما اگر ضرر کمتر از مانند چشم درد و سر درد و تب است، اینجا نمی توانیم بگوئیم مطلق احتمال کافی است، شاید بتوان گفت که آن احتمالی مجوز افطار است که در متعارف اشخاص وحشت ایجاد می کند، قهراً موضوعات متفاوت می شود، اگر در جائی خطر جانی هست، احتمال مجوز افطار است و اگر در آن مراحل بالا- نیست, نمی توان از کفایت احتمال که آن را از عبارت خوف در روایت به دست آورده ایم, کفایت احتمال را در مطلق موارد نتیجه بگیریم, بلکه باید بگوییم که اگر ضرر به گونه ای باشد که احتمال آن برای معمول اشخاص وحشت ایجاد می کند, در این موارد شارع مقدس اجازه افطار داده است.

سؤال: آیا روایت به احداث مرض ناظر است یا اشتداد مرض موجود؟

پاسخ استاد _ دام ظله _ : در این جهت فرقی نیست, همین که از ناحیه رمد احداثاً یا اشتداداً وحشت دارد در جواز افطار کفایت می کند, این امر را که بین این دو فرقی نیست انسان می فهمد.

روایت ششم : «و ان أصابک رمد فلا بأس أن تفطر تعالج عینیک». از این عبارت هم تنها جواز افطار استفاده می شود, از این عبارات أفطر و لا بأس هنوز بیش از رخصت در افطار استفاده نمی شود، الزام استفاده نمی شود.

روایت هفتم : «سلیمان بن عمرو عن أبی عبد الله علیه السلام»، سلیمان بن عمرو توثیق نشده و ابن غضائری او را شدیداً تضعیف کرده و گفته: کذاب نخع ، «قال اشتکت ام سلمه رحمه الله علیها عینها فی شهر رمضان فأمرها رسول الله صلی الله علیه و آله أن تفطر و قال عشاء اللیل لعینک ردی». کلمه أمر غیر از صیغه امر است، زمانی تصمیم گرفتم مقتل معتبری را مطالعه کنم دیدم در مقتل ابو مخنف که طبری نقل می کند، درباره اینکه حضرت مسلم علیه السلام نامه ای به حضرت سید الشهدا علیه السلام نوشت، تعبیر طبری این بود که «و أمره بالقدوم»، حضرت مسلم علیه السلام عالی یا مستعلی نبوده و طبری نیز چنین ادعائی ندارد، از این استعمال متوجه شدم که مراد از ماده امر درخواست الزامی است که باید حتماً انجام شود، در روایت هست که «لولا أن أشق علی امتی لأمرتهم بالسواک»، مراد از امر در اینجا نیز همین است، حضرت که ترغیب به سواک فرموده، نمی خواهند بفرمایند که اگر مشقت نبود، صرفاً مسئله ترغیب نبود و من مستعلی یا عالی می شدم، می فرمایند اگر این مشقت نبود مسواک کردن را به شما الزام می کردم، ماده امر به معنای الزام است، در «و الذین یخالفون عن أمره»، مراد دستورات الزامی است، منتها به دلیل اینکه نوعاً غیر عالی حق ندارد امر الزامی کند، ماده امر نوعاً در موارد عالی به کار می رود، در روایات هست که درباره زنی که کسی را وکیل کند، سؤال شده که آیا می تواند از شرائط او تخلف کند، حضرت می فرمایند «ما أمرت» را نباید تخلف کند، اینجا نیز مراد درخواست الزامی است، حالا در اینجا حضرت، ام سلمه را امر می کنند که به معنای الزام است, منتها روایت از جهت سند اشکال دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۸ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض، در فرض روزه گرفتن با جهل به ضرر و کشف ضرر، تکرار و تکمیلی در نقل و نقد کلام مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی بیان می فرمایند.

به دلیل اینکه بعضی از آقایان در تعطیلات اول سال به مسافرت رفته اند، مقداری مباحث گذشته را با اضافاتی دوباره عرض می کنم.

سابقاً عرض شد که اگر کسی با اعتقاد به عدم مضر بودن روزه گرفت و بعد کشف ضرر شد، مرحوم سید فتوا نداده و تردید کرده، و مرحوم صاحب جواهر به صحت روزه تمایل پیدا کرده است، و مرحوم آقای حکیم در مستمسک وجه صحت و بطلان را ذکر کرده و بعد صحت را تقویت کرده، و مرحوم آقای خوئی حکم به بطلان روزه کرده، و نظر مختار نیز با تقریبی دیگر غیر از تقریب مرحوم آقای خوئی همین بطلان روزه است.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک از دو وجهی که ذکر می کند، وجه بطلان را اینگونه بیان می کند که در قرآن و روایات مرض مضر و ضرر موضوع برای افطار قرار داده شده و این موضوعی واقعی است که علم و جهل انسان در آن دخالت ندارد، در فرض جاری نیز روزه واقعاً مضر بوده و علم شخص به عدم اضرار واقع را تغییر نمی دهد، پس، باید حکم به بطلان روزه کرد. و وجه صحت را که تقویت می کند، اینگونه بیان می کند که به تناسب حکم و موضوع می فهمیم که شارع مقدس که دستور می دهد که مریض روزه نگیرد، از باب تزاحم بین اهم و مهم است، در مورد مرض هر چند مصلحت صومی وجود دارد اما به دلیل اینکه صوم علت برای از بین رفتن اهم می شود، شارع دستور روزه گرفتن در ایام اخر را داده است، لذا برای مریض روزه همان ملاک صوم را داشته اما مفسده نیز همراه آن هست، در نتیجه، اگر شخص از اول بداند که مصلحت صومی علت برای مفسده اهم می شود، قصد قربت متمشی نمی شود و باطل است در اینجا در روزه حتی مصلحت صومی نیز وجود ندارد، اما اگر نداند که مصلحت صومی علت برای مفسده اهم و ایجاد ضرر می شود، اشکال قصد قربت وجود ندارد و مصلحت صومی به همراه مفسده اهم حاصل می شود، اگر قضا بخواهد مفسده اهم را برطرف کند، آن مفسده واقع شده و قابل جبران نیست، و اگر بخواهد مصلحت را تدارک کند، مصلحت حاصل شده و تحصیل حاصل است، لذا این روزه قضا ندارد.

ص: ۴۸۸

مرحوم آقای خوئی می فرماید ما علم غیب به ملاکات نداریم و وجود ملاک را از اوامر می فهمیم، در باب تزاحم که در کلام مولی قیدی وجود ندارد و بین مصادیق موضوع تزاحم واقع می شود و شخص در مقام امتثال قادر به جمع بین مصادیق نیست، اینجا می توانیم بر مبنای ترتب امر را درست کنیم و ملاک را از امر کشف کنیم، انقذ الغریق بدون قید وارد شده و مکلف

نمی توانـد هر دو نفر در حـال غرق شـدن را که یکی اهم و دیگری مهم است، نجات دهـد، (البته بحث ترتب در جایی که دو مصـداق از جهت ملاـک مسـاوی هسـتند نیز می آیـد, ولی فعلاً بحث را در فرض اهم و مهم پیاده می کنیم) در این فرض امر مطلق به اهم هست و به دلیل اینکه مکلف قادر به اتیان هر دو نیست، مهم نمی تواند امر مطلق داشـته باشد، اما آیا امر مشـروط به مهم به این شـکل که اگر امر به اهم را اتیان نکردی، مهم را اتیان کن؟ معقول است بنابر امکان امر به مشروط دو امر بالفعل موجود است که یکی علی وجه الاطلاق و دیگری مشـروطی است که شرط آن حاصل شده، در نتیجه، اگر کسی اهم را انجام دهـد، امتثـال امر بـدون عصـیان کرده، و اگر مهم را انجـام دهـد، امتثـال امر توأم بـا عصـیان کرده است، اینکه آیا چنین چیزی صحیـح هست یا نیست، معرکه آراء بسـیاری شـده است، مرحوم آخونـد می گوید دو امر فعلی حتی اگر یکی از آنها مشـروط باشـد، نمی شود، مرحوم آقای سـید محمـد فشارکی و همه یا معمول شاگردان ایشان می گوینـد برای دو امر فعلی که یکی از آنهـا مشـروط باشـد، مـانعی وجـود نـدارد، و مختـار مرحوم آقـای خوئی نیز همین است که دو امر فعلی به نحو ترتب اشـکالی ندارد، لذا مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر تزاحم نبود، می گفتیم به وسـیله اطلاقات ادله مهم امر مطلق دارد، اما حالا در اثر تزاحم از اطلاـق امر نسـبت به مهم رفع یـد می کنیم و اصل امر را نسـبت به مهم محفوظ می دانیم، وقتی امر مشـروط شـد، امر بدون ملاک نمی شود، از همین امر کشف ملاک می کنیم و با آن عمل را تصحیح می کنیم، در جائی که در کلام شارع قید نباشد و می خواهیم به حکم عقل تقیید بزنیم، حکم عقل فقط مانع امر مطلق نسـبت به مهم می شود و مانع امر مشـروط نیست، لـذا بـا کشف ملاـک حکم به صـحت می کنیم، امـا در مسـئله جـاری شـارع از اول در همان دلیل «کتب علیکم الصـیام» برای مکلف دو قسم ذکر کرده و فرموده «من کان مریضاً أو علی سـفر فعـده من أیام اخر»، این تقسـیم مربوط به حکم عقل نیست و در کلاـم شـارع است, موضوع را هم مریض معلوم قرار نـداده, بلکه مریض واقعی مأمور به روزه در غیر ماه رمضان است, پس چون خود شـارع مکلف را دو قسم کرده، دیگر در اینجـا امری در مورد مریض به روزه در مـاه رمضـان وجود نـدارد تـا از آن کشف ملاک کنیم و بحث ترتب مطرح شود، این بحث ترتب در مورد کسـی است که در کلام شارع قیـدی نسـبت به او ذکر نشده است, بلکه عدم تکلیف او به این جهت است که عاجز از امتثال است ولی در بحث ما از ناحیه شارع تشـقیق شـقوق شده است.

ص: ۴۸۹

برای توضیح بیشتر این بحث اشاره به سیر تاریخی این بحث مفید است, در این بحث که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است, قدماء ثمره نزاع را بطلان عمل عبادی مزاحم با تکلیف به اهم دانسته اند, مثلاً در باب ازاله نجاسه از مسجد و نماز گفته اند که اگر مکلف ازاله نکند و نماز بخواند, چون امر به ازاله مقتضی نهی از نماز است لذا نماز باطل است, متأخرین اقتضاء امر به شییء نهیی از ضد را قبول ندارند ولی مرحوم شیخ بهایی فرموده: بطلان نماز در این فرض مبتنی بر این است که ما امر به شیء را مقتضی نهی از ضد بدانیم, به خاطر این که عبادت نیاز به قصد قربت و قصد قربت نیاز به امر دارد, اگر ما امر به شیء را مقتضی نهی از ضد هم ندانیم ولی امر مانع امر به ضد آن می شود و فقدان امر موجب بطلان عبادت می شود, بنابراین چه قائل به اقتضاء امر به شیء نهی از ضد بشویم چه قائل نشویم, باید در عبادات مزاحم حکم به بطلان کنیم.

متأخرین به دو وجه از اشکال مرحوم شیخ بهایی پاسخ داده اند, یکی این که در عبادت قصد قربت منحصر به قصد امتثال امر نیست, یکی از طرق قصد قربت, از راه ملاک است, اگر عملی ملاک مطلوبیت داشته باشد, با آن قصد قربت متمشی می شود, بالاخره در جایی که دو غریق وجود دارد انقاذ غریق مهم از عدم آن در نزد شارع بهتر است و همین ملاک می تواند عبادت را تصحیح کند.

وجه دوم این که نسبت به مهم امر ترتبی وجود دارد و با امر ترتبی صحت عبادت را تصحیح کرده اند, مرحوم آقای خویی وجه دوم را صحیح می دانند و درباره وجه اول می فرمایند اگر مهم امر ترتبی نداشته باشد نمی توانیم ملاک داشتن مهم را کشف کنیم.

اشکال این است که کشف ملاک به ثبوت امر توقف ندارد، از جملات خبریه ای مانند «الصلاه خیر موضوع» که به خوبی عملی مانند نماز حکم می کند، معلوم می شود که وجود صلات بهتر از عدم آن است، چرا بگوئیم بدون امر کشف ملاک نمی شود و حتماً باید از امر کشف ملاک کنیم؟

سؤال: آیا از «الصلاه خیر موضوع» می توان وجود مصلحت ملزمه را در صلات احراز کرد.

پاسخ استاد دام ظله: از این تعبیر مصلحت ملزمه احراز نمی گردد, ولی اصل مصلحت احراز می گردد که لازمه آن مشروعیت نماز است.

از سوی دیگر برای کشف ملاک می توان از راه تناسب حکم و موضوع (به تعبیر مرحوم آقای حکیم) استفاده کرد. همچنین گاه ما بالفطره می دانیم که کاری مثلاً انفاق بر مستحقان کار خوبی است و وجود آن بر عدم آن ترجیح دارد, لازم نیست در هر موردی امر شرعی تأسیسی وجود داشته باشد، برای صوم آثاری مانند فاصله گرفتن از حالت بهیمیت و رسیدن به حالت ملکوتی ذکر شده، از اینها معلوم می شود که صوم کار خوبی است که وجود آن بر عدم آن ترجیح دارد.

پس، کشف مصالح متوقف بر امر نیست، پس مهم هم همان مصلحت صومی را دارد, منتها در اثر تزاحم با اهم، شارع فرموده که خود را به زحمت مضاعف گرفتار نکنید و از حکم خود رفع ید کرده است، قصد قربت نیز آمده و مصلحت صومی منهای ابتلای به مفسده ضرر نیز هست، بنابراین، علی القاعده باید بگوییم که روزه مجزی است، این مطلب که مرحوم آقای خوئی فرموده که راهی غیر از امر برای کشف ملاک نداریم، درست نیست، خلاصه تناسبات حکم و موضوع اقتضاء ثبوت ملاک در صوم مزاحم می کند و آثاری که برای صیام ذکر شده در صیام مزاحم با واجب اهم هم موجود است، قصد قربت نیز آمده, تنها مشکله این است که مفسده ضرر واقع شده که آن هم قابل اجتناب نیست, پس علی القاعده باید روزه واقع شده را مجزی بدانیم و اشکال مرحوم آقای خویی را به آقای حکیم نمی توانیم بپذیریم.

ص: ۴۹۱

ولی ما نسبت به فرمایش آقای حکیم عرض دیگری داشتیم که این بود که درست است که روزه آثار و مصالحی دارد اما مطمئن نیستیم که روزه مضر و لو در حال جهل، به همان اندازه روزه غیر مضر مصلحت دارد، این امر را نمی توانیم کشف کنیم، لذا نمی دانیم بگوییم امر ساقط شده یا تمام مصالح محقق شده بلکه باید بگوییم قضا لازم است.

مطلبی که در این جلسه اضافه می کنم، این است که مرحوم آقای خوئی و دیگران می گویند امر ترتبی را از اطلاقات کشف می کنیم، بعد از اینکه امر ترتبی ثبوتاً محال نشد، بر خلاف نظر مرحوم آخوند که ثبوتاً محال می داند، اثباتاً نیز تمسکاً به اطلاقات ادله امر ترتبی را کشف می کنیم. اینجا می خواهم عرض کنم که اگر گفتند که همه طلاب حق دارند در این مدرسه سکنی کنند اما زید با دیگران تفاوت دارد، حالا نمی دانیم که تفاوت زید در این است که اصلاً حق ندارد یا با این قید مجاز در سکنی است که نماز شب بخواند، آیا اطلاق اقتضا می کند که زید نیز به شرط خواندن نماز شب مجاز باشد؟ این امر که زید بر خلاف دیگر طلاب با این شرط مجاز به سکونت باشد از جمله خلاف ظاهر با این امر که زید اصلاً مجاز به سکونت در مدرسه نباشد یکسان است. اینطور نیست که خلاف ظاهر یکی از اینها بیشتر باشد، به نظر می رسد که می توانیم بگوئیم یک استثنا خورده، همه چه نماز شب بخوانند و چه نخوانند، حق دارند غیر از زید که حق ندارد، زید چنین حق مطلقی ندارد، اصلاً حق نداشتن زید یا حق مشروط بودن زید، این هر دو یک مقدار خلاف ظاهر است، و به عبارت دیگر، دوران امر بین این است که عموم افرادی اطلاق را تخصیص یا تقیید بزنیم و فردی را از تحت اطلاق یا عام خارج کرده باشیم، یا فرد داخل باشد و اطلاق احوالی را نسبت به این فرد تقیید بزنیم، هر دو یک مقدار خلاف ظاهر است، چه اطلاق یا عموم افرادی تقیید یا تخصیص خورده باشد و چه اطلاق احوالی تقیید خورده باشد، مقدار مخالفت ظاهر یکسان است, طبق تحقیق هیچکدام نسبت به دیگری اولویتی ندارد، اگر بگوئیم که این فرد اصلاً خارج است، اطلاق یا عموم افرادی را طرح کرده ایم اگر بگوئیم این فرد داخل است ولی قید خاصی دارد، اطلاق احوالی را تقیید کرده ایم، در این فرض همه افراد داخل تحت عام، اطلاق احوالی دارند، این یکی اطلاق احوالی ندارد، قید می خورد. این دو نوع تصرف یکسان است.

سؤال: اگر اطلاق یا عموم افرادی را نسبت به زید کنار بگذاریم, اطلاق احوالی را هم کنار گذاشته ایم در اینجا دو خلاف ظاهر مرتکب شده ایم, ولی اگر تنها از اطلاق احوالی دلیل نسبت به زید رفع ید کنیم, یک خلاف ظاهر مرتکب شده ایم.

پاسخ استاد دام ظله: ظهور دلیل در اطلاق احوالی تنها نسبت به افرادی است که مشمول عموم یا اطلاق افرادی دلیل باشند اگر ما فردی را از اطلاق یا عموم افرادی خارج ساختیم, عدم التزام به اطلاق احوالی در این فرد خلاف ظاهر نیست, چون دیگر زمینه ای برای اطلاق احوالی نیست و دلیل ظهور در اطلاق احوالی نسبت به این فرد ندارد, پس مخالفت ظاهر بیشتری در کار نیست, خلاصه اگر از تناسب حکم و موضوع و ارتکازات و قرائن دیگر در کار نباشد، به وسیله اصاله الاطلاق نمی توانیم اثبات کنیم که انقاذ غریق مهم نیز با بودن اهم ملاک دارد، و امر ترتبی را احراز کنیم, مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر امکان ترتب را اثبات کردیم، مشکل دیگری وجود ندارد، به اطلاق اخذ می کنیم، ما می گوئیم در اینجا ثبوت اطلاق محل اشکال می شود، بین اطلاق احوالی و اطلاق افرادی یا عموم افرادی تعارض به وجود می آید و نمی توانیم یکی از آنها را بر دیگری مقدم بداریم.

بسیاری از مشکلاتی که در موارد دیگر برای حل آن بسیار به زحمت افتاده اند و از عویصات مسائل اصول است، با همین مطلب که می خواهم عرض کنم، حل می شود، ارتکاز افراد معمولی خارج از محیطهای علمی نیز همین گونه است که عرض می کنم، مثلاً- در باب علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، می گویند اصاله الطهاره یا اصاله الحل را در هر دو اناء نمی توانیم جاری کنیم چون ترخیص در مخالفت قطعیه است, جریان این اصل در یک اناء معین هم ترجیح بلا مرجح است و واحد لا- بعین هم تحت عام داخل نیست تا مجرای اصل باشد، قهراً اصاله الطهاره درباره دو اناء ساقط می شود، چون اجراء اصل سه فرض دارد که همه آن فروض اشکال دارد، لذا اصاله الطهاره موارد علم اجمالی را شامل نیست، اشکال کرده اند که چه مانعی دارد که اجراء اصل را در هر دو طرف به نحو تخییر بگوئیم، اصاله الطهاره را به نحو مشروط اجراء کنیم و بگوییم در هر طرف به شرط اجتناب از طرف دیگر اصاله الطهاره یا اصاله الحل اجرا می شود مفاد اصل چنین است که به شما به شرط اجتناب از طرف دیگری در ارتکاب هر کدام از دو طرف اجازه دارید, در اینجا دیگر مشکل ترخیص در مخالفت قطعیه که در اجراء اصل در هر دو طرف بود، پیش نمی آید، و در اجراء اصل ترجیح بلا مرجح نیز نیست، به خاطر اینکه ما اصل را در هر دو طرف به نحو مشروط اجرا می کنیم, اصل را هم در واحد لابعین اجرا نکردیم, بلکه در معینات اجرا کرده ایم البته به نحو مشروط پس مشکل واحد لابعین هم در کار نیست, این شبهه یکی از عویصات است که چگونه باید حل کنیم، مرحوم آقای نائینی مطالبی دارد که برای ما روشن نیست چه می فرماید. حالا در درر مرحوم حاج شیخ برخی وجوه ذکر می کند که قابل بحث است ما می توانیم این اشکال را این گونه حل کنیم که اصل این اشکال از این جا ناشی شده که ما در دوران امر بین رفع ید از اطلاق یا عموم افرادی و اطلاق احوالی, رفع ید از اطلاق احوالی را مقدم داشته ایم در نتیجه در موارد علم اجمالی گفته ایم که ما هر دو طرف را مشمول اطلاق افرادی دلیل اصل دانسته ولی اطلاق احوالی آن را مقید به اجتناب از طرف دیگر می کنیم ولی این مبنا ناتمام است, ما در موارد علم اجمالی می دانیم که باید به ادله اصول عملیه مانند اصاله الطهاره یا اصل الحل تقیید یا تخصیص بزنیم, و مانند شبهه بدوی نیست که هیچ تقیید یا تخصیصی به ادله اصول نمی خورد حال که باید چنین تقیید یا تخصیصی بزنیم حفظ اطلاق یا عموم افرادی بر حفظ اطلاق احوالی مقدم نیست, لذا ظهور دلیل در اطلاق یا عموم افرادی و ظهور دلیل در اطلاق احوالی هر دو ساقط می گردد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۹ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت عدم مرض، فرض اختلاف قول طبیب با علم و اعتقاد مکلف در مضر بودن و نبودن روزه را بررسی می کنند.

«و اذا حکم الطبیب بأن الصوم مضر و علم المکلف من نفسه عدم الضرر یصح صومه»، این مسئله که طبیب می گوید مضر است و خود مکلف بداند که مضر نیست، مربوط به حکم ظاهری روزه گرفتن و نگرفتن و قبل از کشف ضرر است، اما اگر با اعتقاد عدم ضرر روزه بگیرد و کشف ضرر شود، همان مسئله قبلی خواهد بود.

اینجا مرحوم آقای حکیم بیانی و مرحوم آقای خوئی بیانی دیگر دارد، مرحوم آقای حکیم می فرماید که دلیل نداریم که قول طبیب مطلقا حجت باشد که حتی در صورت ظن به خلاف نیز لازم الاتباع باشد، و مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر مکلف علم یا اطمینان و علم عرفی بر خلاف قول طبیب داشت، قول طبیب معتبر نیست و در غیر این صورت سیره عقلائی بر حجیت قول طبیب است، مرحوم آقای حکیم درباره صورت علم مکلف در عبارت متن می فرماید برای صورت ظن به خلاف که دلیل بر حجیت نداریم، صورت علم مکلف به عدم صحت قول طبیب اصلاً ممتنع است که قول طبیب حجت باشد و امکان عقلی ندارد.

در این فرمایشات تأملاتی به نظر می رسد، در اینکه اگر قول طبیب حجت باشد، به نحو سببیت و موضوعیت حجت نیست و به نحو طریقیت حجت است، تردیدی نیست، در ابتدای مبحث ظن در رسائل مفصل بحث شده که حجیت خبر از باب طریقیت است که بهتر به واقع می رساند یا به خاطر این است که عمل کردن به قول عادل مصلحتی دارد و شارع مقدس می خواهد از عادل ترویج شده باشد، مرحوم شیخ بحث کرده که آیا در اخذ به روایات سببیت قائل شویم که قول عادل سبب حصول مصلحت است یا طریق به واقع است، ایشان دیگر آنجا این امر را بحث نکرده که کدام یک از اینها صحیح است، فروع مسئله را بحث کرده که بنابر سببیت یا طریقیت، چگونه مشکل جمع بین حکم واقعی و ظاهری را حل کنیم، مطلبی که آنجا ایشان دارد، این است که ممکن است شارع که به اخذ به قول عادل دستور می دهد، فقط به مناط طریقیت باشد و هیچ مصلحت دیگری غیر از وصول به واقع در نظر نگرفته باشد اما در عین حال ممکن است حکم کند که و لو یقین داشته باشید که عادل اشتباه کرده، به قول عادل اخذ کنید، به خاطر اینکه شارع دیده که اشتباه یقین های شخص بیش از اشتباه قول عادل است، به این جهت، اگر برای حجیت قول طبیب دلیل محکمی داشتیم، ثبوتاً اشکال عقلی نداشت که شارع بگوید به قول طبیب حتی با علم به خلاف عمل شود و احکام مضر بار شود، منتها اثباتاً دلیلی بر این اطلاق نداریم.

ص: ۴۹۴

حالا- ببینیم دلیل بر حجیت اصل قول طبیب چیست، مرحوم آقای حکیم وجهی ذکر نکرده، اگر بخواهیم آیه شریفه «فاسألوا

أهل الذکر» را دلیل بگیریم، تقریباً روایات متواتر هست که مراد از «أهل الذکر» ائمه اطهار هستند، مراد از ذکر یا قرآن است و «أهل الذکر» کسانی هستند که قرآن را می فهمند و من خوطب به القرآن هستند، و یا یکی از اسماء پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر است و «أهل الذکر» اهل پیامبر هستند، فقط بیست و چند روایت تفسیر برهان ذکر کرده است.

بنابراین تفسیر که با توجیه به کثرت روایات باید بدان ملتزم شد روشن است که این آیه ربطی به بحث رجوع به اهل خبره ندارد.

سؤال: آیا این روایات از باب تطبیق و تعیین بعضی از مصادیق آیه نیست؟

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : این آیات مراد از ذکر را روشن می کند که مراد از آن علم نیست و اهل ذکر به معنای اهل علم نیست, در اینجا دیگر نمی توان مراد از اهل ذکر را اهل خبره دانست, بین اراده اهل بیت پیامبر(ص) از این آیه و اراده علماء از آن جامعی وجود ندارد, روایات مسأله در مقام تفسیر و حصر مراد در ائمه است.

و با قطع نظر از این تفسیر، اولاً: مراد از عالم, کسی است که به واقع رسیده است, بنابراین اگر مراد از اهل ذکر اهل علم باشد, اهل خبره همچون اطبا اهل ذکر و اهل علم نیستند رجوع به اهل خبره بر فرض که آنها قاطع باشند از باب رجوع غیر قاطع به قاطع است و رجوع جاهل به عالم نیست، هیچ کس نمی گوید همه متخصصین به واقعیات رسیده اند، فقهاء که فتوا می دهند، نمی گوئیم که همه عقاید آنها مطابق واقع است، معتقد به عصمت اهل خبره نیستیم، اطلاق «أهل الذکر» شامل کسی نیست که نمی دانیم به واقعیات می رسد یا نمی رسد، و ثانیاً، ظاهر ذیل آیه که می فرماید «ان کنتم لا تعلمون» این است که اگر شما نمی دانید، به کسانی که می دانند رجوع کنید تا به علم برسید, رجوع به اهل علم، به عنوان مقدمه علم برای شما است به آنها مراجعه کنید تا برای شما علم حاصل شود، آیه در این معنا ظهور دارد, خلاصه اینگونه ادله لفظی شامل قول طبیب نیست، لذا مرحوم آقای خوئی از راه ادله لفظی استدلال نکرده و می فرماید اگر علم یا اطمینان به خلاف قول طبیب نباشد، سیره عقلاء بر حجیت قول طبیب است.

به نظر می رسد که به هیچ وجه قول طبیب به عنوان ظنون خاصه حجیتی ندارد، اولاً، انسان به این دلیل به سراغ طبیب می رود که راهی از آن روشن تر نیست، این حکم عقلی است و به سیره عقلائی مربوط نیست، مراجعه به طبیب کلیت ندارد و قول طبیب حجیت تعبدیه ندارد, گاهی طبیب می گوید که کاری ضرر ندارد، به احتمال پنجاه درصد حرف طبیب درست است و مکلف تشخیص می دهد که پنجاه درصد ضرر داشته باشد، اگر ضرر مهم باشد اینجا تعبداً به قول طبیب عمل نمی کند، اگر انسان پنجاه درصد احتمال ضرر دهد، اجتناب می کند، اما انسان به این مقدار احتمال در قول دیگری تکیه نمی کند و حجیت تعبدیه برای او ندارد که به آن ملتزم شود. عمده این است که باید اهمیت احتمال و محتمل را در نظر گرفت، گاهی این محاسبه قول طبیب را معتبر می کند و گاهی معتبر نمی کند و در طبیب نیز خصوصیتی وجود ندارد، بعضی موارد با توجه به اهمیت احتمال و محتمل ظن حجت می شود از هر راهی حاصل شود، آقایانی که می گویند اصل عدم حجیت ظن است، طبیب را به عنوان ظنون خاصه خارج می کنند، در حالی که اینطور نیست و در همان مواردی که ظن در مورد غیر طبیب حجت نیست، در مورد طبیب نیز حجت نیست. و ثانیاً، ذاتاً قول طبیب مقدم بر نظر خود شخص نیست، حالا در مورد کیفیت معالجه و بعد از عروض مرض نوعاً خود شخص نمی داند که چه باید بکند، اما در اینکه در اثر روزه یا خوردن چیزی برای انسان ضعف شدید یا ضرر حاصل می شود یا نمی شود، در اثر بارها تجربه بصیرت انسان بر خود در این جهت بیش از تشخیص طبیب است، در روایات نیز به همین امر ارتکازی اشاره شده است.

ص: ۴۹۶

مرحوم آقای خوئی می فرماید غیر از یقین و اطمینان به خلاف، سیره عقلائی هست که قول طبیب حجت است، اما شرع در یک مرحله قول طبیب را تخطئه کرده، و آن جائی است که طبیب می گوید روزه ضرر ندارد و شخص خائف باشد، اما در جائی که شخص خائف نیست و طبیب می گوید روزه ضرر دارد، باید به قول طبیب عمل کرد، شارع در مورد خوف قول طبیب را تخطئه کرده و در مورد غیر خوف تخطئه نکرده است. بنابراین، مرحوم آقای خوئی اینگونه می خواهد بفرماید که اگر طبیب بگوید که روزه ضرر ندارد، اگر شخص خائف است، اشکالی در خوردن روزه نیست، اما اگر طبیب می گوید روزه ضرر دارد و شخص فقط ده درصد صحت قول طبیب را احتمال دهد و نود درصد احتمال می دهد که طبیب اشتباه کرده و موضوع نیز چندان مهم نیست که عقلاء ممکن است برای یک درصد آن نیز اهمیت قائل شوند، لذا شخص خوف ندارد، اینجا گرچه احتمال ضرر هفتاد درصد مکلف حجت نیست اما به مقدار همان ده درصد نیز قول طبیب حجت است، ایشان چنین سیره ای ادعا می کند. آیا واقعاً چنین ادعایی صحیح است؟

حال اگر اصل سیره را بپذیریم این مطلب مطرح می شود که بسیاری از آقایان که قائل به مفهوم هستند، در «من خاف علی عینیه من الرمد فلیفطر» قائل به مفهوم هستند، اگر مکلف از رمد نمی ترسد، فقط ده درصد احتمال هست که این مقدار احتمال در متعارف اشخاص ایجاد خوف نمی کند، بنابراین روایت باید روزه بگیرد, ممکن است بگوئیم که این روایت قول طبیب را اثباتاً و نفیاً تخطئه کرده, بنابراین پذیرش قول طبیب مبتنی بر این است که برای این روایت قائل به مفهوم بشویم یا نشویم، اگر برای این روایت قائل به مفهوم نشویم و بنای عقلاء را در پذیرش قول طبیب بپذیریم قول طبیب حجت خواهد بود و شارع سیره عقلا را تخطئه نکرده است, اما حقیقت این است که اصل بنا عقلا بر پذیرش قول طبیب در غیر صورت اطمینان به خلاف چنانچه مرحوم آقای خویی ادعا می کنند یا در غیر صورت ظن به خلاف چنانچه مرحوم آقای حکیم می فرمایند صحیح نیست به نظر مختار چنین سیره عقلایی وجود ندارد و فرمایش این دو بزرگوار صحیح نیست به خصوص فرمایش مرحوم آقای خویی که تنها قول طبیب را در صورت علم و اطمینان به خلاف از اعتبار ساقط می داند.

«و اذا حکم بعدم ضرره و علم المکلف أو ظن کونه مضراً» یا در صورت خوف ضرر که ما می گوئیم، ایشان خوف ضرر را ندارد، «وجب علیه ترکه و لا یصح منه». در این «لا یصح منه» قاعدتاً می بایست حاشیه ای زده شود، معمولاً حاشیه نزده اند، و آن این است که اگر طبیب به عدم ضرر حکم کند و مکلف به مضر بودن یقین پیدا کند اما معتقد باشد که ضرر اشکال شرعی ندارد و گمان کند که اگر مضر نیز باشد باید روزه بگیرد، در این صورت اگر واقعاً روزه مضر نباشد, روزه صحیح است.

عوام در عذر مجوز ترک روزه خیلی سخت گیر هستند جده ما می گفته که تنها در صورتی می توان روزه را خورد که اگر دو کاسه شیر و خون جلوی او بگذارند آن ها را از هم تشخیص ندهد, لذا هنگامی که من در حمل والده ام بوده ام با این که من در هشتم رمضان به دنیا آمده ام اجازه روزه خوردن را به والده نمی داده است, مرحوم پدر ما به والده می گفتند که تو مخفیانه روزه بخور تا احترام والده شان هم محفوظ بماند. حالا کسی با این اعتقاد روزه بگیرد و قصد قربت نیز متمشی شود و بعد از روزه معلوم شود که ضرر نداشته، این روزه صحیح است، درباره «لا یصح» باید بگوئیم که عدم صحت در جائی است که از مکلف قصد قربت متمشی نشده باشد یا روزه ضرر واقعی داشته باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۰ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۰

ص: ۴۹۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، مسئله صوم نائم را مورد بررسی قرار می دهند، و سپس، مسئله عبادات صبی را مطرح می فرمایند.

«یصح الصوم من النائم و لو فی تمام النهار اذا سبقت منه النیه فی اللیل»، مرحوم آقای حکیم بیانی و مرحوم آقای خوئی بیانی دیگر دارد، و در ذهنم هست که مرحوم حاج آقا رضا همدانی نیز در اینجا بحثی دارد.

مرحوم آقای خوئی با این قسمت کلام مرحوم آقای حکیم موافق است که نیت و قصد قربتی که معتبر است، نیت فعلی نیست و نیت فاعلی است، عمل ارادی باید اختیاری باشد و فعل ضروری الثبوت یا ضروری العدم مانند اشغال حیز و پرواز نکردن به آسمان نمی تواند ارادی باشد، در باب صوم لازم نیست در متروکات اختیاریت باشد و با نبود آب و غذا و سایر اسباب لذائذ و تمتعات نیز صوم محقق می شود، به دلیل اینکه عمل اختیاری نیست، نیت فعلی نیست، پس، آنچه که منشأ صحت صوم می شود، نیت فاعلی است به این معنا که اگر آب و غذائی یافت شود، حالت امساک در او باشد، و لو به علت عدم وجود زمینه, این اراده ترک فعلیت پیدا نکرده باشد، این شأنیت اراده باید در شخص باشد، برای صحت صوم حسن فاعلی شرط است، این کلام را مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی در بحث های قبلی دارند و گویا مرحوم آقای حکیم در اینجا نیز به آن اشاره کرده است.

سابقاً عرض کردم که برای تحقق قصد قربت حسن فاعلی کافی است, ولی در صوم فقط قصد قربت, قصد عنوان هم معتبر است در قصد عنوان باید نیت فعلی باشد و نیت فاعلی به تنهائی کافی نیست، اگر شخصی اهل روزه است اما یوم یا أیامی از ماه مبارک رمضان بیآید و برود و اصلاً متوجه نشود اما خارجاً هیچیک از متروکات را مرتکب نشده باشد، این شخص شرعاً یقیناً صائم نیست، به خاطر اینکه اضافه بر اجتناب از متروکات، در صوم قصد عنوان نیز معتبر است، قصد عنوان از امور انشائی اختیاری است، انسان متروکاتی را که در دسترس او نیست، انجام نمی دهد و قصد عنوان می کند که این متروکات غیر اختیاری صوم حساب شود، لذا کسی که اصلاً به روزه ماه مبارک رمضان توجه ندارد و با وجود حسن فاعلی خارجاً متروکات صوم را ترک کند، روزه دار به حساب نمی آید، به خاطر اینکه متوجه روزه نبوده و قصد عنوان نکرده است، پس، نسبت به قصد عنوان نیت فعلی لازم است و نسبت به قصد قربت نیت شأنی کافی است. حالا روزه کسی که نیت کند و تا غروب بخوابد، صحیح است، به خاطر اینکه این روزه حتی قربیت فعلی نیز دارد، انجام متروکات صوم بالفعل تحت اختیار او بود و می توانست نخوابد و غذا بخورد، اختیاریت قبلی برای ترتب ثواب و عقاب کافی است، لازم نیست که در ظرف عمل اختیاریت باشد، کسی که خود را از ارتفاع به پائین اندازد و کشته شود یا به قصد تشرف به مشاهد مشرفه سوار هواپیما می شود، به دلیل اختیاریت قبل از سقوط و سوار شدن مستحق عقاب و ثواب است، در این مطلب بین تروک و افعال فرقی نیست و این طور نیست که در افعال به اراده آن به آن نیاز باشد، افعالی که طبعاً انسان آنها را انجام می دهد و اقتضای ثبوت دارد، زوال آنها نیاز به نیت دارد، و اموری که طبعاً باقی نمی ماند و و در اثر عامل طبیعی ترک می شود، انجام آنها نیاز به نیت دارد، بنابراین، در متروکاتی که در اثر خواب باشد و افعالی که در اثر اراده قبلی انجام شود و بعد سلب اختیار شود، اراده و نیت قبلی برای ایجاد یا عدم ایجاد در قربیت و تعلق ثواب و عقاب کافی است.

ص: ۴۹۹

سؤال: آیا حتماً باید در شب نیت داشته باشد و نمی تواند در روز قبل یا روزهای قبل نیت کند.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : مراد از اذا صدرت منه النیه فی اللیل این نیست که حتماً احداث نیت در شب قبل باشد بلکه همین که نیت تا شب قبل استمرار داشته باشد کافی است, مراد از این عبارت, استمرار نیت قبلی تا شب قبل یا احداث نیت جدید در شب است.

«و أما اذا لم تسبق منه النیه فان استمر نومه الی الزوال بطل صومه و وجب علیه القضاء اذا کان واجباً، و ان استیقظ قبله نوی و صح»، این مطلب نیز علی کلیته درست نیست، گاهی انسان عمداً قصد صوم نمی کند و می خوابد، روزه چنین شخصی صحیح نیست، ظاهر تعبیر مرحوم سید این است که در ماه مبارک رمضان، اگر حتی در صورتی که لغیر عذر نیت نکند و قبل از ظهر بیدار شود و نیت کند، کافی است، در حالی که در این صورت این نیت در ماه مبارک رمضان کافی نیست و باید از شب تصمیم روزه گرفتن داشته باشد، اگر کسی به جهت عذری نیت نکند و قبل از ظهر نیت کند, روزه چنین شخصی صحیح است, اینجا ایشان قید لعذر را نیاورده، این قید باید ذکر شود، در روزه قضا و روزه های واجب دیگر، اگر قبل از ظهر نیت کند، اختیاراً جایز است، اما در ماه مبارک رمضان اختیاراً جایز نیست.

سؤال: آیا در همه روزه های واجب دیگر اگر قبل از ظهر نیت کند و تأخیر نیت لعذر باشد کفایت می کند, مثلاً در روزه های استیجاری و نذری هم کفایت می کند.

ص: ۵۰۰

(پاسـخ اسـتاد دام ظله) : در بعضـی روزه ها مانند روزه استیجاری ممکن است چنین نیتی کافی نباشد، ظواهر متعارف استیجار، صـوم حقیقی کامـل است و صـوم تنزیلی نیست، در صوم نـذری ممکن است متعلق نـذر صوم کامـل باشـد و ممکن است اعم باشـد، ولی در صوم استیجاری کفایت صوم تنزیلی معلوم نیست، حالا شایـد این که روایت می گویـد اگر صائم سـهواً یکی از متروکات را انجام داد، مجزی است، شامل روزه استیجاری نیز باشد، اما کسـی که از شب لعذر نیت روزه نکرده و بخواهد قبل از ظهر نیت کند، ظاهراً برای روزه استیجاری صحیح نباشد.

«کما انه لو کان منـدوباً و استیقظ قبل الغروب یصح اذا نوی». سابقاً این مطلب گذشت که آقایان می گویند زمان نیت در روزه قضائی تا ظهر محدود است و نیت در بعد از ظهر صـحیح نیست، با اینکه در آنجا سه روایت هست که دلالت می کند که نیت در روزه قضـا محـدود به ظهر نیست و اگر مفطرات را انجام نـداده باشـد، تا غروب می توانـد نیت کنـد ؛ یکی صـحیح و یکی مرسـله بزنطی که به نظر ما صـحیح است و یکی جعفریات است که برای تأیید خوب است، بعضی توجیهاتی ذکر کرده اند که اصـلاً عرفی نیست، یکی صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج, قال سألت اباالحسن موسی علیه السلام عن الرجل یصبح ولم یطعم و لم یشـرب و لـم ینو صوماً و کـان علیه یوم من شـهر رمضـان, اله ان یصوم ذلـک الیوم و قـد ذهب عامّه النهار, فقال: نعم, له ان یصوم و یعتدّ به من شهر رمضان.

روایت دیگر مرسله احمد بن محمد بن ابی نصر عمن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام قال قلت له الرجل یکون علیه القضاء من شهر رمضان و یصبح فلایأکل الی العصر, أیجوز ان یجعله قضاء من شهر رمضان, قال: نعم.

ص: ۵۰۱

روایت جعفریات هم به این شکل است ان رجلاً من الانصار اتی النبی صلی الله علیه و آله فصلّی معه صلاه العصر, ثم قام, فقال یا رسول الله انی کنت الیوم فی ضیعه لی و انی لم اطعم شیئاً أفأصوم, قال نعم قال ان علی یوماً من شهر رمضان فاجعله مکانه, قال: نعم (جامع الاحادیث, ج ۱۰, ص ۳۶۲, ح ۱۴۸۷۵ تا ۱۴۸۷۷, باب ۲ از ابواب نیه الصوم, ح ۸ تا ۱۰) و برای این روایات اصلاً معارض معتنی بهی وجود ندارد، معارض روایت عمار ساباطی است که آن می گوید زمان نیت روزه در قضا تا ظهر است، آقایان می گویند اگر روایت صحیحه با روایت فطحی ها تعارض کند، روایت صحیحه مقدم است، و علاوه، این گونه احادیث را معمولاً بزرگان متعارض نمی گیرند، همین روزه مستحبی که آقایان می گویند وقت نیت آن تا غروب ادامه دارد یا بعد از روزه گرفتن می تواند افطار کند، روایات صحاح معتبر هست که وقت نیت یا وقت جواز افطار تا ظهر محدود کرده، آقایان می گویند جمعاً بین الادله این روایات را به کراهت یا استحباب حمل می کنیم و می گوئیم افطار تا غروب جایز است اما کراهت دارد که بعد از ظهر افطار کند یا نیت صوم قبل از ظهر استحباب دارد، درباره صوم نافله این گونه بین الادله جمع می کنند اما معلوم نیست چرا درباره روزه قضاء ماه مبارک رمضان این گونه جمع نمی کنند و نمی گویند که جمعاً بین الادله روایت محدودکننده نیت به ظهر به استحباب یا کراهت تأخیر حمل می شود, خلاصه اشکالی نیست که ما در مورد روزه قضا هم جمعاً بین الادله بگوییم که تأخیر نیت از ظهر حزازت دارد, روزه کسی که قبل از ظهر نیت کرده از جهت مرتبه از روزه کسی که بعد از ظهر نیت کرده برتر است ولی هر دو صحیح است.

ص: ۵۰۲

سؤال: ممکن است جواز نیت در روزه مستحبی تا غروب را از باب تسامح در ادله سنن بدانیم.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ: تسامح در ادله سنن را همه قبول ندارند و جواز نیت از باب تسامح در ادله سنن نیست, بلکه از باب جمع بین ادله است.

از سوی دیگر آقایان روایات ناهیه از افطار در روزه مستحبی را در بعد از ظهر به کراهت حمل می کنند, اینجا دیگر اصلاً بحث تسامح در ادله سنن در کار نیست, عرض ما این است که چرا همین وجه را در روزه قضا نمی گویید, خلاصه این که اشتهار پیدا کرده که وقت نیت در روزه قضا ماه رمضان محدود به ظهر است صحیح نیست و جمع بین ادله چنانچه خود علماء در مشابهات مسأله می گویند اقتضا می کند که تا غروب وقت نیت در روزه قضا هم باقی باشد, البته چنین روزه ای فضیلت کمتری دارد.

سؤال: در صحیحه هشام بن سالم عن ابی عبدالله علیه السلام می خوانیم: قال قلت له: الرجل یصبح ولاینوی الصوم فاذا تعالی النهار حدث له رای فی الصوم, فقال: ان هو نوی الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له من یومه و ان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذی نوی (جامع الاحادیث, ج ۱۰, ص ۳۶۰, ح ۱۴۸۶۸, همان باب, ح ۱) وقتی در نیت بعد از ظهر روزه ناقص به شمار آمده علی القاعده باید مجزی شود.

(پاسخ استاد دام ظله) : این روایت درباره مستحب است و به نظر مختار از مجموع روایات استفاده می شود که اینکه می گویند در روزه مستحب می تواند بعد از ظهر هم نیت کند، به این معنا نیست که یک روز کامل حساب می شود، از مجموع روایات درباره روزه مستحب استفاده می شود که سه مرحله دارد؛ یکی این است که از شب نیت روزه مستحب تا آخر کرده، این روزه مستحب کامل است و به شخص ثواب مرتبه بالا داده می شود، و دوم این است که قبل از ظهر نیت روزه کرده، این روزه هم یک روز کامل حساب می شود اما ارزش روزه کامل حقیقی را ندارد و ثواب کمتری دارد، و سوم این است که بعد از ظهر نیت روزه کرده، اینجا ثواب صائم یوم داده نمی شود و ثواب آن چند ساعت روزه داده می شود، اما علی کل تقدیر در این مرحله هم روزه مشروعیت دارد.

سؤال: آیا نمی توان از روزه مستحب بالاولویه روزه قضا را نتیجه گرفت.

(پاسخ استاد دام ظله) : در روزه مستحب انسان آزاد است اما روزه قضا همیشه باری بر دوش انسان است، ممکن است شارع در روزه قضا توسعه بیشتری قائل شده باشد، با این جهات اعتباری نمی توان از صراحت این روایات معتبر در عدم محدودیت زمان نیت در روزه قضاء ماه رمضان رفع ید کرد.

«یصح الصوم و سائر العبادات من الصبی الممیز علی الاقوی من شرعیه عباداته، و یستحب تمرینها علیها بل التشدید علیه لسبع من غیر فرق بین الذکر و الانثی فی ذلک کله». بحث درباره اینکه صوم صبی و سایر عبادات از صبی ممیز صحیح است، فی الجمله مفید است، به خاطر اینکه در نماز جماعت واسطه اتصال می شوند و در تکلیف کبار دخالت دارد و فقط جنبه استحبابی نیست. از قدیم مورد بحث بوده که آیا عمل صبی ممیز صحیح هست یا نیست، شرعی یا تمرینی است، صورت یا واقع عمل است، آقایان می گویند علی الاقوی عمل صحیح است.

مرحوم آقای حکیم می فرماید حدیث رفع وجوب را برداشته و اصل صحت را برنداشته و با اطلاقات حکم به صحت می کنیم.

مرحوم آقای خوئی می فرماید مدعا درست است اما وجه آن این نیست، به خاطر اینکه در «کتب علیکم الصیام» دو جعل برای مشروعیت و وجوب وجود ندارد بلکه فقط یک جعل بسیط وجود دارد که حدیث رفع آن را برمی دارد و دیگر برای اثبات مشروعیت دلیلی نیست.

به نظر می رسد که اگر مرحوم آقای حکیم به «کتب علیکم الصیام» نظر داشته، اشکال مرحوم آقای خوئی درست است، اما روایات کلی درباره مطلوبیت صوم هست و «کتب علیکم الصیام» روزه ماه مبارک رمضان را الزام می کند، حدیث رفع الزام «کتب علیکم الصیام» را برمی دارد و اطلاقات و مطلوبیت صوم مشروعیت روزه صبی را ثابت می کند، ظاهراً مراد مرحوم آقای حکیم این است.

ص: ۵۰۴

مرحوم آقای خوئی مشروعیت را این گونه اثبات می کند که امر به امر را از ناحیه مولی امر می دانیم، مولی به اولیاء امر کرده که فرزندان خود را به روزه امر کنید، قهراً مشروعیت روزه صبیان اثبات می شود.

عرض می کنم که کلمه امر به معنای الزام است و به معنای مطلق ترغیب نیست، «لولا أن اشق علی امتی لامرتهم بالسواک» الزام است، اگر امر به امر، امر باشد، باید بگوئیم شارع نسبت به فرزندان نابالغ تکلیف الزامی کرده است، با اینکه برای فرزندان الزامی نیست شارع اولیاء را به تربیت فرزندان در انجام عبادات ملزم می کند، اما اگر فرزندان نابالغ این تکالیف را انجام ندهند، در پیشگاه الهی مسئول نیستند، امر به امر، امر مولی به فرزندان نابالغ نیست، مولی محذور دارد که به نابالغ امر الزامی کند.

سؤال: ممکن است کلام مرحوم آقای خویی را این گونه تقریب کنیم که از امر مولی به اولیاء نسبت به امر کودکان کشف می کنیم که انجام عمل از سوی کودکان مطلوب مولی می باشد, مراد ایشان از این که امر به امر امر است این است که امر به امر ترغیب مولی نسبت به این عمل است.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : این تقریب صحیح است, می توان فرمایش مرحوم آقای خویی را این گونه توجیه کرد که مراد از این که امر به امر امر است امر به معنای واقعی اصطلاحی نیست, بلکه از امر به امر مطلوبیت فعل و محبوبیت آن در نزد مولی استفاده می شود, نه به این بیان که امر به امر ترغیب است و شارع که اولیاء را به امر کردن به صبیان امر کرده خودش صبیان را به طرف عمل ترغیب کرده و بعث نموده است, نه شارع هیچ ترغیب و بعثی نسبت به عمل ندارد, ولی از امر شارع به اولیاء کشف می شود که مولی دوست دارد که فعل از صبی تحقق یابد, امر به امر اظهار تمایلی از ناحیه مولی به انجام عمل است و همین مقدار برای مشروعیت عمل کفایت می کند, با این بیان اشکال ما به مرحوم آقای خویی مناقشه لفظ می شود که چرا کلمه امر را به کار برده اید.

البته ممکن است اشکال را این گونه بیان کنیم که تقریب بالاـ صحیح است ولی ربطی به بحث اصولی امر به امر است یا خیر ندارد. مفاد بحث اصولی مزبور این است که آیا از الزام مولی به الزام می توان الزام مولی نسبت به مأمور به بالواسطه هم استفاده کرد و وجوب عمل را بر او نتیجه گرفت, این بحث در ما نحن فیه نمی آید چون قطعاً انجام تکالیف بر صبیان واجب نیست.

پس خلاصه عرض ما این است که کلام شما را می توان پذیرفت ولی ارتباط دادن آن به بحث اصولی فوق بلاوجه است.

تذکر: این ضمیمه با توجه به فرمایش های دیگر استاد _ دام ظله _ تنظیم شده است.

سؤال: این که از امر به امر مولی می فهمیم که انجام عمل محبوب مولی است صحیح است ولی این مطلب در صورتی است که مأمور به جهت امر آمر عمل را انجام دهد ولی اگر مأمور بدون امر آمر عمل را انجام دهد چه وجهی برای احراز مطلوبیت عمل وجود دارد, مثلاً اگر پدری به فرزندش امر کند و فرزند عمل را انجام دهد در اینجا می توان محبوبیت عمل را احراز کرد ولی اگر فرزند بدون امر پدر عمل را انجام داد چه دلیلی بر مطلوبیت عمل و محبوبیت آن وجود دارد.

پاسخ استاد _ دام ظله _: عرف در این گونه موارد از امر به امر نسبت به یک عمل می فهمد که ذات عمل محبوب بوده که مولی خواسته از طریق امر اولیاء به محبوب خود برسد نه این که محبوبیت عمل را تنها در صورتی امر اولیاء بفهمد, فهم عرف در این موارد محبوبیت تمام حصه های عمل است نه خصوص حصه صادره از امر اولیاء. کما این که شبیه این حرف در بحث تعبدی و توصلی مطرح می گردد که ما از اطلاق امر در می یابیم که غرض اولیه مولی اصل عمل بوده, هر چند غرض از امر مولی تنها تحقق حصه ای از مأمور به است که امر در سلسله علل آن قرار گرفته باشد ولی غرض اولیه مولی اوسع است, لذا اصل در دوران بین تعبدی و توصلی بودن عمل است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۱ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، بحث در عبادات صبی را پی می گیرند، و سپس، مسئله مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب را مورد بررسی قرار می دهند.

عرض شد که مرحوم آقای خوئی برای اثبات شرعیت عبادات صبی به ادله آمره اولیاء به امر فرزندان به روزه و عبادات استدلال کرده و فرموده در بحث اصولی امر به امر به حسب متفاهم عرفی از ناحیه مولی نیز امر است. در حالی که گرچه می توانیم از امر به امر برای اثبات مشروعیت عمل در مسئله جاری استفاده کنیم اما آن بحث اصولی در اینجا هیچ نقشی ندارد و نظر صحیح هم در بحث اصولی نیز این است که امر به امر، امر از ناحیه مولی نیست، گاهی شأن کسی اقتضا نمی کند که از دیگری تقاضائی داشته باشد و شخص ثالثی را واسطه قرار می دهد که این تقاضا را از او درخواست کند، در این صورت اگر شخص مورد تقاضا مخالفت کند، از امر آمر اول مخالفت نکرده و از امر واسطه مخالفت کرده، بر خلاف این که اگر واسطه از تقاضا کردن سرباز زند، از امر آمر اول مخالفت کرده، با این حال از این که آمر اول از واسطه خواسته که از شخص تقاضا کند می فهمیم که مورد درخواست محبوب آمر اول است اما صرف محبوب بودن الزام آور نیست، ولی مشروعیت عمل از آن استفاده می شود، از دو راه می توانیم مشروعیت عمل صبیان را اثبات کنیم ؛ یکی همین راه که عرض شد، و دیگری این است که ظواهر ادله ای که می گوید فرزندان نابالغ خود را به عبادات امر کنید، این است که به عمل صحیح وادار کنید، پس معلوم می شود که فرزندان نابالغ می توانند عبادت صحیح انجام دهند، از امر به امر صحت و قربی بودن متعلق کشف می شود، به خاطر اینکه امر به مستحیل درست نیست.

ص: ۵۰۷

سؤال: در روایات وارد شده که کودکان را به صوم ولو در مقداری از روز وادار کنید, روزه در مقداری از روز که روزه حساب نمی شود, پس روزه صبیان تمرینی است و برای عادت کردن به روزه گرفتن در بزرگسالی جعل شده است.

(پاسخ استاد دام ظله) : امساک در نصف روز نیز با اجزاء و شرائط و خصوصیات صوم است، از ادله استفاده می شود که همین امساک نصف روزه مطلوب شارع است، نسبت به کبار نیز برای روزه نصفه روزه نیز ثواب تعلق می گیرد، اما این که ملاک امر صبیان عادت کردن آنها به عبادات است مطلب صحیحی است ولی این به معنای آن نیست که عمل صبیان شرعی نیست, اگر گفته شود بچه ها انفاق کنند تا به انفاق کردن عادت کنند، انفاق بچه ها حقیقتاً انفاق است، تعبد دلالت بر این ندارد که عمل صبیان مصداق حقیقی انفاق نیست، معنای عادت کردن تکرار همان عملی است که بعداً باید انجام گیرد، از اینکه می گویند بچه ها به مردم خدمت کنند تا به خدمت به مردم عادت کنند، معلوم می شود که عمل بچه ها حقیقتاً در زمان عادت کردن نیز خدمت به مردم است و صرف صورت عمل نیست.

مسئله ای در عروه مطرح شده که فروع بسیار مشکل و قابل بحثی دارد، اصل مسئله این است که مرحوم سید می فرماید برای کسی که روزه واجب حتی موسع بر عهده دارد، روزه مستحبی مشروع نیست. این مطلب فی الجمله شهرت دارد اما اختلاف انظاری در خصوصیات آن وجود دارد.

در اصل مسئله شهرت به این معنا هست که با بودن روزه واجب یا قضاء واجب نمی توان روزه مستحبی گرفت، و در مقابل چند نفر از بزرگان گفته اند که با بودن واجب موسع قضائی یا غیر قضائی می توان روزه مستحبی گرفت ؛ اولین فقیهی که حکم به جواز کرده، مرحوم سید مرتضی در جوابات مسائل رسیه اولی است که از رس از ایشان سؤالاتی شده و ایشان پاسخ داده، ایشان در آنجا می فرماید انجام روزه مستحب با وجود روزه قضا اشکالی ندارد منتها عمل مکروهی انجام داده، (رسائل الشریف المرتضی, ج۲, ص۳۶۶) و بعد مرحوم علامه حلی در قواعد به جواز روزه مستحب فتوا داده و علی اشکال فرموده، و بعد مرحوم محمد بن شجاع قطان در معالم الدین گفته که روزه مستحبی صحیح است، و بعد مرحوم محقق کرکی در جامع المقاصد کلام مرحوم علامه را نقل می کند و می گوید هو قوی متین و احوط این است که قبل از انجام روزه واجب روزه مستحبی نگیرد، فتوای ایشان نیز صحت است.

ص: ۵۰۸

و در چنـد کتـاب دیگر در این مسـئله تردیـد کرده انـد ؛ مرحوم مجلسـی اول در روضه المتقین, ج۳, ص ۳۸۰ و لوامع صاحب قرانی, ج۶, ص۴۸۹, کأنه به جواز بی میل نیست اما نمی خواهد فتوا بدهد، می فرماید که منع از روزه مستحبی دلیل معتنا بهی ندارد، به خاطر اینکه روزه قضا واجب موسع است و قاعده اقتضا می کند که بتواند آن را با تأخیر انجام دهد و یا پس از شروع آن را باطل کنـد، حالا در ابطال روزه قضا در بعد از ظهر محل حرف است اما سایر واجبات موسع اینگونه نیست، این مطلب به تعبـد قوی نیاز دارد که با اینکه اگر واجب را بعـداً انجام دهد، هیچ کسـری در ما فی الذمه ایجاد نمی شود، با این حال بگوییم که روزه مسـتحبی باطـل است, دلیلی که در اینجـا ذکر شـده، نواهی است که ظهور معتنا بهی در منع نـدارد، در لوامع صاحب قرانی, ج۶, ص۴۹۰, نوشـته که لیکن جزم به حرمت مشـکل است چون نهی در احـادیث در کراهت بسـیار وارد شـده که اگر مجاز باشد مجاز شایع است و مانند حقیقت است به حیثیتی که اگر نهیی وارد شود مشـتبه است حرمت و کراهت... گویا ایشان می خواهـد بگویـد که چون مسأله روزه، امری تعبـدی است که انسان آن را بالفطره درک نمی کنـد، لذا مناسب است احتیاط شود. مرحوم سبزواری نیز در کفایه می گویـد دلالت نهی بر حرمت واضـح نیست، و تقریباً در ذخیره می خواهـد تردیـد کند، مرحوم آقا رضـی در شرح دروس, ص۴۵۹, نیز تردیـد دارد، اینها می گوینـد احتیاط این است که با بودن روزه واجب موسع روزه مستحبی نگیرد.

ص: ۵۰۹

کسانی که فی الجمله به نهی و تحریم قائل شده اند، سه دسته هستند ؛ (البته با ملاحظه بعضی از فروعات اختلاف اقوال بیشتر می شود) یک دسته می گویند در هر صوم واجبی ابتدا باید فراغ ذمه حاصل شود و بعد صوم مستحبی انجام شود، این مطلب در هیجده کتاب وجود دارد. دسته دوم به این توسعه قائل نشده اند و می گویند روزه هائی که برای آنها قضا تصویر شده، قبل از انجام قضا نمی توان روزه مستحبی گرفت، چهار نفر از بزرگان اینگونه گفته اند ؛ مرحوم سید مرتضی در جمل العلم, ص۹۴ و مرحوم ابو الصلاح حلبی در کافی, ص۱۸۴ و مرحوم ابن براج در مهذب, ج۱, ص۲۰۲ و مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح, ص۱۴۵. دسته سوم از این نیز مضیق تر گفته اند و فرموده اند که حکم مخصوص به قضاء ماه مبارک رمضان است و در سایر روزه های واجب قبل از انجام آنها انجام روزه مستحبی اشکالی ندارد، یازده نفر از بزرگان اینگونه فرموده اند.

در مقنع ص۲۰۳ نظر مختار ایشان با عنوان باب متفاوت است، اول می گوید «باب الرجل یتطوع بالصیام و علیه شی ء من شهر رمضان»، و بعد می گوید «اعلم أنه لا یجوز أن یتطوع الرجل و علیه شی ء من الفرض، کذلک وجدته فی کل الاحادیث». در عبارت ایشان دو احتمال هست ؛ یک احتمال این است که در بعضی از احادیثی که ایشان پیدا کرده و بعداً ذکر می کند، تعبیر «علیه شی ء من شهر رمضان» وجود دارد ولی می توان حکم را از این تعبیر در این احادیث به سایر واجبات سرایت داد، و احتمال دوم این است که مراد از فرض، همان روزه شهر رمضان است که در قرآن آمده، در بسیاری از روایات نیز فرض, به معنای واجب مذکور در قرآن در مقابل سنت آمده، از سوی دیگر می توان گفت الف و لام در «الفرض» برای عهد است و مراد همین عهدی است که در عنوان باب آمده است.

عبـارت جمل العلم که در مطلق قضا است ص۹۴: «من کان علیه قضاء واجب لم یجز أن یتطوع بصوم حتی یقضـیه». اما شاگرد مرحوم سـید مرتضی، مرحوم ابن براج در شرح جمل العلم عبارت مرحوم سید مرتضی را اینگونه ذکر می کند : «و أما قوله بأن من کان علیه صوم واجب لم یجز أن یتطوع بصوم حتی یقضیه، فصحیح ایضاً و اجماع علمائنا علیه و الاحتیاط یقتضیه». در اینجا تعبیر قضا نیامده، محتمل است که قبل از «صوم واجب» کلمه قضاء سقط شده باشد و به احتمال بعید در جمل العلم کلمه قضاء زیاد شده است.

غالب بزرگانی که ادعای کلی کرده اند، در مقام استدلال دو روایتی را ذکر می کنند که درباره ماه مبارک رمضان است، مثلاً عبارت مقنعه ص۳۶۰ این است : «من وجب علیه قضـاء شـهر رمضان أو شـی ء من واجب الصـیام لم یجز له التطوع حتی یؤدی الواجب»، و در تهـذیب می گویـد : «یـدل علی مـا ذکره ما رواه» و روایاتی را ذکر می کنـد که درباره قضا ماه مبارک رمضان وارد شده است، منتهی نیز همینطور است. در کتاب من لا یحضره الفقیه به همان دو روایت وارده در خصوص قضا ماه مبارک رمضـان وارد شـده، اشـاره کرده، اینطور نیست که آنهـا دو روایت دیگری باشـد، اشـخاص دیگر با اسـتناد به همین دو روایت حکم کلی عـدم مشروعیت روزه مسـتحبی بـا وجود روزه واجب را ذکر کرده انـد، عبـارت کتـاب من لاـ یحضـره الفقیه, ج۲, ص۱۳۶ این است : «بـاب الرجـل یتطوع بالصـیام و علیه شـی ء من الفرض»، بعـد می فرمایـد «وردت الاخبـار و الاثار عن الائمه علیهم السلام أنه لا یجوز أن یتطوع الرجل بالصیام و علیه شی ء من الفرض و ممن روی ذلک الحلبی و ابی الصباح الکنانی عن أبی عبد الله علیه السـلام». این دو روایت در کافی, ج۴, ص۱۲۳, ح۱ و۲ و تهذیب, ج۴, ص۲۷۶, ح۸ و ۹ نقل شده، جواهر و مسـتند می گوینـد مراد شـیخ صـدوق دو روایت دیگر است که از آنها حکم کلی فوق را اسـتفاده کرده اند، در حالی که همه قبلی ها به همین دو روایات برای حکم کلی استدلال می کنند.

ص: ۵۱۱

حالا اقوال را ذکر کنم، کسانی که می گویند عدم مشروعیت روزه مستحبی مخصوص کسی است که بر عهده او روزه قضا ماه مبارک رمضان باشد؛ ظاهر کلام مرحوم کلینی این است، به خاطر اینکه عنوان را خصوص قضاء ماه مبارک رمضان قرار داده، و ظاهر عنوان مقنع نیز همین است، مرحوم شیخ در نهایه و مرحوم یحیی بن سعید در جامع و مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده و مرحوم صاحب مدارک در مدارک و مرحوم فیض در نخبه به قضا ماه مبارک رمضان اختصاص داده اند، نخبه چاپ نشده اما شرح آن همراه با متن تحت عنوان التحفه السنیه فی شرح النخبه المحسنیه، تألیف مرحوم سید عبد الله جزائری زیر چاپ است، من نخبه را از همان التحفه السنیه نقل می کنم، و مرحوم مجلسی در مرآه العقول و مرحوم سید عبد الله جزائری در تحفه و مرحوم صاحب حدائق و کشف الغطاء حکم عدم مشروعیت روزه مستحبی را به قضا ماه مبارک رمضان اختصاص داده اند.

کسانی که در مطلق روزه فائت روزه مستحبی را مشروع ندانسته اند؛ مرحوم سید مرتضی در جمل العلم و مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی و مرحوم ابن براج در مهذب و مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح اینگونه گفته اند.

کسانی که در هر صوم واجبی گفته اند عبارتند از: کتاب من لا یحضره الفقیه و مقنعه و تهذیب که روایات را به عنوان دلیل کلام مقنعه آورده، و مرحوم شیخ در مبسوط و مرحوم ابن براج در شرح جمل که دعوای اجماع کرده، و سرائر و منتهی که می گوید علمائنا چنین گفته اند، و تحریر و مختلف و ایضاح و مرحوم شهید اول در دروس و مرحوم ابن طی در مسائل و مرحوم ابن فهد در محرر و مرحوم شیخ حر در وسائل، و غنائم و مستند و جواهر و صوم مرحوم شیخ، این قول را در شرح دروس و مستند و جواهر به مشهور نسبت داده اند، ولی نسبت این قول به مشهور درست نیست ولی اکثر به این قول قائلند.

ص: ۵۱۲

کسانی که قائل به جواز روزه مستحبی شده اند ؛ مرحوم سید مرتضی در مسائل رسیه اولی که قائل به کراهت شده، مرحوم علامه در قواعد و مرحوم ابن قطان در معالم، و مرحوم محقق کرکی در جامع المقاصد می باشند، قائلین به تردید را نیز ذکر کردم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۴ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در پیگیری مسئله مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب، به نقل و بررسی روایات مسئله می پردازند.

بحث درباره مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب بود، اکثر فقهاء به طور کلی می فرمایند مادامی که روزه واجب بر عهده کسی باشد، روزه مستحبی مشروع نیست، و عده کثیری که مقداری کمتر از قائلین قبلی است، می گویند این حکم مخصوص به قضاء ماه مبارک رمضان است، و عده کمتری نیز این حکم را در مطلق روزه قضائی واجب گفته اند، و عده کمی نیز گفته اند اصلاً انجام روزه مستحبی با بودن روزه واجب اشکالی ندارد و با بودن حتی قضاء روزه ماه مبارک رمضان روزه مستحبی فقط کراهت دارد، این اقوال مسئله است، عمده بحث روائی است، البته در بعضی کتب از نظر قواعد نیز بحث کرده اند که این را بعد بحث می کنیم.

حالا در اینجا روایات مسئله را به طور مستوفا مورد بررسی قرار می هیم. روایت اول : در جامع الاحادیث، ابواب الصیام المندوب، باب ۱، حدیث ۲۵، «صحیحه حلبی قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل علیه من شهر رمضان طائفه أ یتطوع؟ فقال علیه السلام لا حتی یقضی ما علیه من شهر رمضان». روایاتی را که ابراهیم بن هاشم در سند آنها هست، صحیحه می دانیم و اگر کسی این مطلب را نگوید و روایات ابراهیم بن هاشم را حسنه بداند، از آنجا که این روایت را مرحوم کلینی به طریق خود به کتاب حلبی نقل کرده و کتاب حلبی از کتب مشهوره است، لذا با وجود وقوع ابراهیم بن هاشم در طریق روایت باید حکم به صحت این روایت کرد.

ص: ۵۱۳

روایت دوم : «ابی الصباح کنانی قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل علیه من شهر رمضان أیام أ یتطوع؟ فقال علیه السلام لا حتی یقضی ما علیه من شهر رمضان». در طریق این روایت محمد بن فضیل واقع شده و به نظر مختار در محمد بن فضیل اشکالی نیست و روایت صحیحه است.

در کتاب من لا یحضره الفقیه این تعبیر هست : «وردت الاخبار و الاثار عن الائمه علیهم السلام أنه لا یجوز أن یتطوع الرجل بالصیام و علیه شی ء من الفرض، و ممن روی ذلک الحلبی و أبی الصباح الکنانی عن أبی عبد الله علیه السلام». و در مقنع این

تعبیر هست : «اعلم أنه لاـ یجوز أن یتطوع الرجل و علیه شی ء من الفرض، کذا وجدته فی کل الاحادیث». از این تعبیرات استفاده شده که در نزد مرحوم صدوق روایات عام دال بر عدم جواز تطوع مطلقا در صورت بر عهده بودن فرض بوده، لذا بسیاری به همین جهت به طور عموم فتوا به عدم جواز داده اند.

غیر از این روایات، روایات دیگری هست که بعضی از آنها موافق با نظر مرحوم صدوق است و بعضی دیگر نیز فی الجمله بر عدم جواز صوم مندوب با وجود صوم واجب دلالت می کند.

روایت سوم : «دعائم الاسلام عن علی بن أبی طالب علیه السلام أنه قال لا یقبل ممن کان علیه صیام فریضه صیام نافله حتی تقضی الفریضه». قبول در مقابل رد است، قبول نبودن عباره اخرای از مردود بودن است. روایات دعائم مرسل است و صاحب دعائم طبق تحقیق تا آخر اسماعیلی بوده، امامت خلفای فاطمی را تثبیت کرده و اسماعیلی به شمار می آید و این طور نیست که بعضی می گویند امامی اثنا عشری بوده و تقیه می کرده، البته معلوم است که به خلفای فاطمی اعتقاد نداشته، فضل قاضی نعمان، کافی برای این بوده که بفهمد حق با کدام طرف است، اما برای اسماعیلی بودن یا نبودن، اعتقاد باطنی میزان نیست، لذا باید او را اسماعیلی به شمار آوریم, با این وجود، معمولاً روایات دعائم الاسلام را از کتب امامیه اخذ کرده و این کتاب بر اساس کتب امامیه تنظیم کرده، قاضی نعمان کتب زیادی در دست داشته که بسیاری از آنها به دست ما نرسیده، مثلاً در آنجا دیدم که گویا از کتاب الصلات محمد بن صلت که همشیره زاده ابن ابی عمیر است، نقل کرده، مرحوم شیخ طوسی در فهرست و مرحوم نجاشی در فهرست این کتاب الصلات محمد بن صلت را ذکر نمی کنند اما مرحوم ابن شهر آشوب در معالم العلماء که تقریباً ذیلی برای فهرست مرحوم شیخ طوسی است، این کتاب را ذکر می کند، این کتاب الصلات در نزد صاحب دعائم الاسلام بوده، بسیاری از روایات دعائم با جعفریات مطابق است و از جعفریات اخذ کرده وی از جعفریات با عنوان الکتب الجعفریه یاد می کند، به هر حال، با اینکه روایات دعائم مرسل است اما کتابی به نام ایضاح دارد که گویا شرح دعائم است و همه آنچه در دعائم به طور مرسل نقل کرده، در آنجا به طور مسند نقل کرده و از کتب امامیه اخذ کرده است، این مطلب از قطعه ای از این کتاب ایضاح که مربوط به صلات است و در جائی پیدا شده و کسی عکسی از آن را برای من آورده، معلوم می شود، کتاب صوم ایضاح به دست ما نرسیده اما علی القاعده روایات مربوط به صوم در ایضاح به طور مسند بوده و در دعائم مرسل نقل شده است، و احتمال هست که همین روایتی که در دعائم مرسلاً و در ایضاح قاعدتاً مسنداً آمده، در دست مرحوم صدوق نیز بوده است.

سؤال: آیا مجرد نقل مسند روایات دعائم الاسلام در کتاب الایضاح برای اثبات اعتبار روایات دعائم الاسلام کافی است؟

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : ما در صدد اثبات اعتبار روایات دعائم الاسلام نیستیم, روشن است که اگر بر فرض قطع هم پیدا کنیم که روایات دعائم به شکل مسند در ایضاح وارد شده برای اثبات اعتبار کافی نیست, بلکه عرض من این است که از عبارت مرحوم صدوق استفاده می شود که غیر از دو روایت حلبی و ابوالصباح کنانی روایت یا روایات دیگری هم در مسأله بوده است, نقل دعائم الاسلام مؤید همین امر است, چه بسا در منابع اولیه امامیه که در اختیار شیخ صدوق و قاضی نعمان بوده روایت دیگری وجود داشته که صدوق با عبارت فوق بدان اشاره می کند و صاحب دعائم هم روایت موجود در دعائم را از آن منبع گرفته است.

این که به غیر از دو روایت حلبی و ابوالصباح کنانی روایت دیگری هم در صدد صدوق بوده نه به جهت عبارت «وردت الاخبار و الآثار» به صیغه جمع می باشد, چون گاه صیغه جمع را در مورد دو روایت هم اطلاق می کرده اند بلکه به جهت عبارت «و ممن روی ذلک» است که صریح در این است که غیر از دو روایت حلبی و ابوالصباح کنانی روایت یا روایات دیگری هم بدین مضمون وجود داشته است.

به هر حال محتمل است صدوق در این عبارت به روایت نقل شده در دعائم الاسلام نظر داشته باشد.

روایت چهارم : در جواهر به زراره دو روایت نسبت می دهد که یکی از تهذیبین و دیگری از حبل المتین است، روایت حبل المتین در روض الجنان, ج۲, ص۴۹۸ نیز هست که مستدرک از روض الجنان شهید ثانی نقل کرده، اما قبل از اینها این روایت را شهید اول در کتاب ذکری, ج۲, ص۴۲۴ آورده و مناسب بود که مرحوم حاجی نوری از کتاب ذکری نقل می کرد، ولی بعید نیست که روایت تهذیبین و روایت ذکری در اصل یک روایت باشد و در اثر نقل به معنا در بعضی از کتب تغییرات مختصری در آن ایجاد شده باشد، سند روایت که در تهذیب و استبصار صحیح است و شهید اول در ذکری نیز می فرماید «روی زراره فی الصحیح» اینطور روایت می کند، حالا به دلیل اختلاف مختصر موجود در متن، هر دو را نقل می کنم.

روایت تهذیبین : «زراره از ابی جعفر علیه السلام سؤال می کند، قال سألته عن رکعتی الفجر، قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال قبل الفجر، انهما من صلاه اللیل ثلاثه عشر رکعه صلاه اللیل، أ ترید أن تقایس؟ لو کان علیک من شهر رمضان، أ کنت تتطوع؟ اذا دخل علیک وقت الفریضه فابدأ بالفریضه». آن مسئله را به صوم تشبیه و قیاس می فرمایند، کأنه می فرمایند که این مطلب را تو نیز می دانی و با بودن صوم ماه مبارک رمضان روزه تتطوع انجام نمی دهی.

روایت ذکری : «و قد روی زراره أیضاً فی الصحیح ما یدل علی عدم جواز النافله لمن علیه فریضه قال قلت لابی جعفر علیه السلام اصلی نافله و علی فریضه أو فی وقت فریضه؟ قال لا انّه لا تصلی نافله فی وقت فریضه، أ رأیت لو کان علیک من شهر رمضان أ کان لک أن تتطوع حتی تقضی؟ قال قلت لا، قال فکذلک الصلاه، قال فقایسنی و ما کان یقایسنی». زراره می گوید که مراد امام علیه السلام قیاس نبود و می خواستند بگویند که بر مبنای قیاس نیز حکم مسئله همین است، امام علیه السلام به سنی هائی کنایه زده اند که در عین حالی که قائل به قیاس هستند، در اینجا اینطور حکم نمی کنند.

روایت زراره که ذکری نقل کرده، همان روایت دیگر دعائم است که می گوید : «أ رأیت لو کان علیک یوم من شهر رمضان أ کان لک أن تتطوع حتی تقضی؟ قال لا، قال علیه السلام فکذلک الصلاه». شاید ذکری نیز از ایضاح که تقریباً شرح دعائم است، با سند صحیح گرفته باشد.

بحث این است که این دو روایتی که مرحوم صدوق نام برده، فقط درباره قضاء ماه مبارک رمضان است، چگونه مرحوم صدوق به طور کلی فرموده «لا یجوز أن یتطوع الرجل و علیه شی ء من الفرض، کذا وجدته فی کل الاحادیث»؟ ممکن است بگوئیم ایشان از این دو روایت الغاء خصوصیت کرده است، مؤید این احتمال این است که چند کتاب به طور کلی حکم به عدم مشروعیت روزه مستحبی با وجود روزه واجب کرده اند و دلیل آن را همین دو روایت قرار داده اند ؛ مرحوم شیخ طوسی دلیل کلام مرحوم شیخ مفید را که در مقنعه به طور کلی به عدم مشروعیت روزه مستحبی حکم کرده، این دو روایت قرار داده، مرحوم علامه در منتهی و تذکره نیز برای این حکم کلی همین دو روایت را ذکر کرده، مرحوم فیض در مفاتیح به طور کلی عدم مشروعیت روزه مستحبی را با وجود روزه واجب ادعا کرده و بعد می فرماید بعضی عدم مشروعیت را به قضاء ماه مبارک رمضان اختصاص داده اند اقتصاراً علی مورد النص، معلوم می شود که مرحوم فیض خواسته از مورد نص الغاء خصوصیت کند، بنابراین، احتمال هست که مرحوم صدوق از مورد دو روایتی که نام برده، تعدی کرده و مراد از روایت کنانی و روایت حلبی همین دو روایتی است که در کافی و تهذیب هست. اگر مراد مرحوم صدوق این بیان باشد، بیان کامل و درستی نیست، به خاطر اینکه گاهی قضاء روزه ماه مبارک رمضان احکام خاصه ای دارد، لذا نمی توانیم حکم آن را به سایر روزه های واجب دیگر سرایت بدهیم.

اما به دو بیان دیگر می توانیم از حکم عدم مشروعیت روزه مستحبی را قضا ماه رمضان به سایر روزه های واجب دیگر سرایت دهیم، که با یک بیان می توان حکم را به طور فی الجمله و با بیان دیگر حکم را به طور کامل سرایت داد.

بیان سرایت فی الجمله حکم عدم مشروعیت روزه مستحبی این است که کلمه «من» در دو روایت در جمله «من شهر رمضان» تبعیضیه نیست که مراد این باشد که هنوز داخل ماه مبارک رمضان است و می خواهد در این ماه شریف روزه مستحبی بگیرد، کسی روایات را اینگونه معنا نکرده، بلکه کلمه «من» نشویه است و به این معنا است که ماه مبارک رمضان گذشته و به دستور ماه مبارک رمضان عمل نکرده و از ناحیه ماه مبارک رمضان روزه هائی بر عهده او آمده و ذمه او به قضا و احیاناً به کفاره مشغول است، بنابراین محصّل این تقریب این است که تعبیر «علیه من شهر رمضان طائفه او ایام» به معنای روزه هایی است که از ناحیه شهر رمضان بر عهده او آمده و هم شامل قضا و هم شامل کفاره می شود, لذا می توان با این بیان حکم عدم مشروعیت روزه مستحبی را فی الجمله از روزه قضا سرایت داده و در مورد کفاره هم اثبات کنیم.

برای بیان سرایت حکم عدم مشروعیت روزه مستحبی به طور کامل به عنوان مقدمه عرض می کنم که در کفایه در بحث استصحاب این بحث هست که درباره روایت زراره که می گوید «فانه علی یقین من وضوئه و لا ـ ینبغی أن تنقض الیقین بالشک»، گفته اند که از این عبارت قیاسی به صورت شکل اول درست می شود و استفاده می شود که به طور کلی نقض یقین به شک جایز نیست، و به این بیان اشکال شده که در قیاس شکل اول حد وسط تکرار می شود و همان که محمول در صغری واقع می شود، موضوع در کبری قرار می گیرد، و اینجا محمول صغری یقین به وضو است و موضوع کبری کلی یقین است، اگر بخواهد این عبارت قیاس شکل اول باشد، باید الف و لام در یقین به معنای جنس و عام نباشد و به معنای عهد باشد تا همان یقین به وضو مراد باشد، به همین جهت، نمی توانیم از این عبارت قاعده اصولی عام استفاده کنیم بلکه مفاد روایت قاعده ای فقهی و مخصوص به باب وضو می شود، و مرحوم آقای آخوند از این اشکال این گونه پاسخ داده که «من» در «من وضوئه» نشویه است, روایت می گوید: وضو سبب شده که برای شما یقین حاصل شده و حکم یقین نیز این است که نباید با شک نقض شود به دلیل اینکه «من» نشویه است و جنبه مقدمی دارد و مقدمه برای حصول یقین است، از روایت حکم کلی یقین استفاده می شود, روایت نمی گوید که چون برای شما یقین خاصی حاصل شده حکم عدم نقض یقین به شک ثابت است بلکه روایت می گوید: از ناحیه وضو برای شما یقین حاصل شده و حکم کلی یقین هم این است که نباید با شک نقض شود. در این صورت، محمول صغری نیز همان مطلق الیقین می شود، «من» تبعیضیه نیست تا محمول صغری یقین خاصی باشد، «من» نشویه است و می گوید وضوء منشأ حصول شیئی شده که آن شیء موضوع برای حکم است، در نتیجه، یقین (و نه یقین به وضوء) حد وسط قرار می گیرد و ظهور الف و لام «الیقین» در جنس محفوظ می ماند. در بحث کنونی نیز ممکن است همین بیان را بگوئیم که «من» در من شهر رمضان نشویه است و مراد این است که شهر رمضان منشأ شده که مکلف به صوم اشتغال ذمه پیدا کرده و دیگر نباید روزه مستحبی بگیرد، شهر رمضان مقدمه برای حصول اشتغال ذمه مکلف به طبیعت صوم است و بعد از اشتغال ذمه به طبیعت صوم دیگر نمی تواند روزه مستحبی بگیرد.

ولی انصاف این است که با این دو بیان نیز نمی توانیم سرایت حکم عدم مشروعیت روزه مستحبی را فی الجمله یا به طور کامل دهیم، بحث ما با باب استصحاب تفاوت دارد، به خاطر اینکه محتمل است که «من» نشویه و مقدمه محض باشد و ماه مبارک رمضان در این حکم دخالت نداشته باشد و منظور این است که چون اشتغال ذمه به طبیعت صوم حاصل شده روزه مستحبی مشروع نیست و محتمل است که ماه مبارک رمضان دخالت داشته باشد و عدم مشروعیت بدین جهت باشد که روزه ای از ماه مبارک رمضان به ذمه او آمده، در نتیجه هر روزه واجبی منشأ عدم مشروعیت روزه مستحبی نباشد, روایت محتمل الوجهین است و اینجا شاهدی برای اینکه «من شهر رمضان» مقدمه محض باشد، وجود ندارد، در باب استصحاب نیز ذاتاً «من وضوئه» محتمل الوجهین است اما برای اینکه «من» در من وضویه مقدمه محض باشد، در ذیل شاهد وجود دارد که می گوید «و لا ینبغی أن تنقض الیقین بالشک»، الف و لام الیقین ظاهر در جنس است و همین شاهد می شود که «من وضوئه» در صدر مقدمه محض است ولی در بحث ما چنین شاهدی وجود ندارد، لذا ممکن است حکم عدم مشروعیت روزه مستحبی از ناحیه قضا ماه مبارک رمضان باشد که احکام خاصه ای هم دارد و این حکم در مطلق هر واجبی که به ذمه مکلف آمده نباشد.

و آن بیانی هم که برای سرایت حکم فی الجمله عرض کردم، درست نیست و انصاف این است که از «من شهر رمضان» متعارف اشخاص اینطور می فهمند که از خود ماه مبارک رمضان به ذمه آمده، به خاطر اینکه روزه قضا مانند روزه کفاره نیست که با روزه ماه رمضان ماهیت مباینی باشد بلکه روزه قضا همان صوم ماه مبارک رمضان است که در خارج از ماه مبارک رمضان انجام می شود، به نظر مختار ظاهر و اقلاً محتمل این است که مراد از «من شهر رمضان»، خود روزه ماه مبارک رمضان است که در خارج از ماه مبارک رمضان انجام می گیرد، قهراً حتی روایت مانند روزه کفاره را نیز شامل نیست، بنابراین، فعلاً با این دو تقریب نمی توان حکم عدم مشروعیت روزه مستحبی را از قضا ماه رمضان به روزه های واجب دیگر سرایت داد.

ص: ۵۱۸

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۵ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب، ابتدا، نقل و بررسی روایات مسئله را پی می گیرند، و سپس، قید تمکن و عدم تمکن از انجام روزه واجب را بررسی می کنند.

عرض شد که از دو روایت حلبی و ابوالصباح کنانی که در کتب حدیثی نقل شده، به طور کلی ممنوعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب را نمی توانیم استفاده کنیم.

مرحوم میرزای قمی به صحیحه زراره استدلال کرده و ایشان به طور عام می فرماید شخص با بودن هر روزه واجبی نمی تواند روزه مستحبی بگیرد، به احتمال قوی این روایت با روایت زراره که در ذکری هست، یکی است که در اثر نقل به معنا مختصر تفاوتی بین دو نقل ایجاد شده است، حالا ـ چه دو روایت و چه یکی باشد، در این جهت که می خواهم عرض کنم، تأثیری ندارد، در پاسخ از این سؤال که آیا کسی که نماز واجب بر عهده دارد، می تواند نماز نافله بخواند، حضرت این شخص را به کسی تشبیه می کنند که صوم قضاء بر عهده داشته باشد و نمی تواند صوم مستحبی بگیرد، از این تشبیه معلوم می شود که حکم مشبه به مسلم و ثابت است که به وسیله آن حکم امر مشکوک را نیز بیان کرده اند، اقلاً در باب قضا این روایت دلالت می کند که مادامی که صوم قضائی انجام نگرفته، صوم مستحبی نباید انجام شود، ایشان برای اثبات عدم مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب به طور کلی بیان دیگری دارد.

ص: ۵۱۹

حال سؤال این است که با وجود این روایات چطور عده ای از بزرگان قائل شده اند که صوم مستحبی مقدم بر صوم واجب و حتی صوم قضا باطل نیست، مرحوم سید مرتضی در اجوبه المسائل الرسیه و مرحوم محقق کرکی و یکی، دو فقیه دیگر به این مطلب قائل شده اند، ممکن است دلیل مرحوم سید مرتضی این باشد که ایشان به اخبار متواتر یا اخبار مقرون به قرائن قطعی عمل می کند، از نظر ادله و روایات کثیر این امر مسلم است که از تطوع در وقت فریضه نهی شده و جمعاً بین الادله این نهی حمل به کراهت شده، لذا مرحوم سید مرتضی اینجا حکم به کراهت کرده، و اگر کسی بگوید که این دو روایت نیز محفوف به قرائن قطعی است، باز می توان فتوای سید مرتضی را به جواز صوم مندوب توجیه کرد, چون مرحوم سید مرتضی بحثی دارد که در روایات اوامر مشترک بین واجب و مستحب و نواهی مشترک بین حرام و مکروه است. در اینجا در روایت کنانی و روایت حلبی و بعضی روایات دیگر از صوم مندوب با وجود روزه قضا نهی شده و نهی اعم از کراهت و حرمت است و مرحوم سید مرتضی به اصل برائت استناد کرده باشد. اما دلیل مرحوم محقق کرکی و بعضی دیگر که این مبنا را ندارند، ممکن است این باشد که حضرت صلات را به صوم تشبیه کرده اند و به دلیل اینکه جمعاً بین الادله نهی در باب صلات تنزیهی است، مشبه به نیز حکم تنزیهی پیدا می کند. و مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب قرانی می گوید نواهی به اندازه ای در روایات در مکروهات به کار رفته که به صورت مجاز مشهور، در عدل واجب حقیقت به شمار آمده، لذا در روایات

نمی شود به عنوان دلیل اجتهادی به وسیله نواهی به تحریم فتوا داد، منتها ممکن است ایشان احتیاط کرده باشد. نظر مختار این نیست، در مواردی همچون محل بحث ما که نواهی وارد شده, اصل سؤال از جواز و عدم جواز است، لذا اگر قرینه بر خلاف نباشد, گرچه نواهی بالوضع مخصوص به تحریم نیست اما بالاطلاق در این طور موارد استفاده تحریم می شود، اما در اینجا غیر از نهی از صوم مندوب، صلات به صوم تشبیه شده و در باب صلات تنزیهی بودن نهی از صلاه مندوب با وجود صلاه واجب به دلیل دیگری ثابت شده، لذا ممکن است کسی در باب صوم نیز به وسیله تشبیه حکم کند که نهی از انجام روزه مستحبی تنزیهی است.

ص: ۵۲۰

ولی استدلال برای کراهت با این تقریب و همچنین استدلال آقایان برای تحریم به روایت زراره محل مناقشه است، علت این است که باید جمعاً بین الادله در این روایت تصرفی بکنیم، تصرف در این روایات به چند شکل ممکن است, یک شکل این که در ناحیه مشبه به یعنی صوم نهی از روزه مندوب را تحریمی بگیریم منتها تشبیه و ادعای اینکه همان حکمی که در باب صوم هست، در باب صلات نیز هست، جنبه مجازیت داشته باشد، چه بسا ادعاءاً و مجازاً در مورد مستحب مؤکد تعبیر وجوب، و در مورد کراهت شدیده تعبیر تحریم می شود، در اینجا ظهور مشبه به را در تحریم حفظ کرده ایم و در تشبیه تصرف می کنیم. و شکل دوم این است که در مشبه به تصرف کنیم و بگوئیم نهی از صوم مندوب، تنزیهی است، در تشبیه تصرف نکنیم و معنای ظاهری آن را حفظ کنیم و بگوئیم حکم تنزیهی مؤکدی که در باب صوم مندوب هست، در باب صلات نیز هست و باید حکم به کراهت کنیم. شکل سوم این است که در مشبه به تصرف کنیم و نهی را در آن به جامع زجر و اعم از تنزیه و تحریم حمل کنیم، همانطور که ممکن است گاهی مراد از اوامر مطلق الطلب باشد، نهی را هم می توان به مطلق زجر که مشترک بین زجر تحریمی و زجر تحریمی است حمل می کنیم, در اینجا در تشبیه تصرفی نشده است چون جامع زجر از عمل مندوب هم در باب روزه هست و هم در باب صلاه, بنابر این احتمال هم نمی توان حرام بودن روزه مستحبی را نتیجه گرفت, چون جامع زجر که در باب صوم وجود دارد ممکن است به شکل تحریمی باشد و ممکن است به شکل تنزیلی, به خاطر وجود این محتملات در این روایت نمی توانیم به استناد آن حکم به کراهت یا حرمت روزه مندوب با وجود روزه واجب کنیم، پس، این روایت از ادله مسئله نیست.

مرحوم میرزای قمی روایت زراره را دلیل بر عدم مشروعیت روزه مستحب با وجود روزه واجب گرفته و از ذیل روایت که می گوید «اذا دخل علیک وقت الفریضه فابدأ بالفریضه» با عموم تعلیل استفاده کرده که عدم مشروعیت روزه مستحب مخصوص به باب قضاء نیست, بلکه هر فریضه ای باید اول انجام شود و بعد نافله انجام شود.

ولی این استدلال صحیح نیست, زیرا در قضیه کلیه ای که در ذیل حدیث وارد شده قدر مسلم مورد آن است که نماز می باشد, در نماز انجام نماز مستحبی قبل از نماز واجب نامشروع نیست, بلکه نهی تنزیهی دارد, لذا این نهی کلی که از ذیل حدیث استفاده می شود نمی تواند به معنای تحریم باشد وگرنه خروج مورد پیش می آید, لذا یا باید نهی مستفاد از ذیل روایت را نهی تنزیهی بگیریم که درست عکس مقصود ایشان نتیجه می دهد یا باید نهی را به معنای جامع تحریم و تنزیه بدانیم, در نتیجه این قسمت روایت هم دلیل بر هیچ یک از دو قول تحریم و کراهت انجام روزه مستحب با وجود روزه واجب نخواهد بود.

سؤال: با توجه به مبنای حضرت عالی مبنی بر این که لازمه کراهت در عبادات, بطلان است باز می توان از این روایت برای قول به عدم مشروعیت روزه مستحب با وجود روزه واجب استدلال کرد.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : ما در نهی تنزیهی از عبادات در جایی که مکلف از انجام عبادت در مورد نهی مندوحه داشته باشد قائل به بطلان نیستیم, مثلاً لازمه نهی تنزیهی از صلاه در حمام بطلان صلاه نیست بلکه مستفاد از نهی, کم بودن رتبه این صلاه از صلات های متعارف می باشد, در این موارد حمل نهی به اقل ثواباً مانعی ندارد مبنای ما در مورد نهی تنزیهی از عبادات در جایی است که مکلف مندوحه نداشته باشد.

سؤال: آیا نمی توان مراد از صحیحه زراره را انجام روزه مستحبی در خود ماه رمضان دانست و اصلاً آن را مربوط به قضاء ماه رمضان هم ندانست؟

پاسخ استاد _ دام ظله _ : خیر, این روایت مربوط به قضاء ماه رمضان است, تشبیه امام علیه السلام هم همین را اقتضاء می کند, چون سؤال از انجام نماز نافله با وجود نماز واجب که واجب موسع است می باشد نباید این سؤال را به انجام روزه مندوب با وجود روزه ماه رمضان تشبیه کرد چون روزه ماه رمضان واجب مضیق است, بلکه روایت مربوط به قضاء ماه رمضان است که آن هم واجب موسع است و می فرماید با وجود قضا که واجب موسع است, نباید روزه مستحبی گرفته شود.

نتیجه بحث این است که نظریه ای که انجام روزه مستحبی با وجود روزه واجب فی الجمله مشروع نیست که شهرت بر آن قائم است نظریه صحیحی است, ولی این مطلب فقط در روزه قضا ثابت است و تعدی از قضاء به سایر واجبات مشکل است به خاطر این که دلیل معتنابهی برای آن پیدا نکردیم.

«یشترط فی صحه صوم المندوب مضافاً الی ما ذکر أن لا یکون علیه صوم واجب من قضاء أو نذر أو کفاره أو نحوها مع التمکن من أدائه، و أما مع عدم التمکن منه کما اذا کان مسافراً و قلنا بجواز الصوم المندوب فی السفر أو کان فی المدینه و أراد صیام ثلاثه أیام للحاجه فالاقوی صحته».

مرحوم آقای خوئی در تقریرات در جائی با تعبیر معروف و در جائی دیگر با تعبیر مشهور می فرماید این است که برای شخصی که از انجام صوم واجب متمکن نیست، صوم مستجب اشکالی ندارد.

ص: ۵۲۳

این نسبت به مشهور درست نیست, نخستین کسی که در عدم مشروعیت صوم مندوب با وجود روزه واجب, قید تمکن از انجام واجب را آورده شهید اول در دروس است, قبل از ایشان کسی چنین قیدی را ذکر نکرده, بعد از ایشان هم نظر علما مختلف است, بعضی با شهید اول موافقت و بعضی دیگر مخالفت کرده اند. بعضی مانند مرحوم صاحب جواهر صریحاً بین صورت تمکن از انجام واجب و عدم تمکن در عدم مشروعیت روزه مستحب فرق نگذاشته و بعضی نیز متعرض چنین قیدی نشده اند که ظاهر آن عدم فرق بین صورت تمکن و عدم تمکن از انجام واجب در عدم مشروعیت روزه مستحب است, پس می توان گفت که شهرت بر خلاف آن است که مرحوم آقای خویی نسبت داده است.

در اینجا این مطلب را هم عرض کنم که مرحوم آقای حکیم در نقل کلام مرحوم صاحب جواهر تعبیری دارند که صحیح نیست, ایشان می فرمایند صاحب جواهر در این بحث که آیا عدم مشروعیت روزه مستحبی با وجود روزه واجب مطلق است یا در فرض تمکن از انجام روزه واجب است, این نظر را تقویت کرده که عدم مشروعیت مطلق است ولی در این بحث که اگر مکلف وجود روزه واجب را فراموش کند و بعد از فراغ از روزه مستحبی متوجه شود که روزه واجبی داشته, در اینجا «جزم بالصحه», در حالی که فرمایش صاحب جواهر برعکس است, ایشان در مسأله فراموش کردن روزه واجب مردّد است, ابتدا روزه مستحبی را صحیح دانسته و بعد می گوید که محتمل است که روزه مستحبی انجام شده باطل باشد, اما در بحث از شرطیت تمکن از انجام واجب, صریحاً این شرطیت را قبول نمی کند. ایشان کلام دروس را نقل می کند و به طور بتی (نه با تعبیر اقوا و مانند آن) می گوید: این مطلب تمام نیست.

به هر حال مرحوم آقای خویی در مورد وجه شرطیت تمکن از انجام واجب می فرماید: ادله عدم مشروعیت صوم مندوب از صورت عدم تمکن انصراف دارد, زیرا این ادله اشاره به این نکته ارتکازی دارد که مستحب با واجب تزاحم ندارد, روایات تعبد محض نیست بلکه اشاره به نکته ارتکازی فوق دارد, در جایی که مکلف از انجام واجب تمکن نداشته باشد نکته ارتکاز وجود ندارد, لذا دلیل از این صورت انصراف دارد, مرحوم آقای حکیم هم به ارتکاز اشاره می کند.

پیش از بررسی انصراف به نکته ای می پردازیم که مرحوم آقای خویی به آن توجه داده ولی مطابق آنچه عرض می کنم نتیجه گیری نکرده اند, در معمول مسافران آنها قادر به انجام روزه واجب هستند به این شکل که قصد اقامه کنند و روزه واجب را انجام دهند, حال کسی که عدم مشروعیت روزه مستحبی را از صورت عدم تمکن از روزه واجب منصرف می داند, آیا در معمول مسافران هم قائل به انصراف هستند, مرحوم آقای خویی در اینجا قائل به انصراف شده, کأنّه باید انسان به انجام واجب بدون واسطه قدرت داشته باشد, و دلیل عدم مشروعیت انصراف به صورتی دارد که انسان بدون مقدمه قادر به انجام واجب باشد, این ادعاء بسیار مؤونه دارد, اگر ما انصراف را بپذیریم, نمی توان تا این حد تعمیم دهیم حداکثر می گوییم دلیل اشاره به این نکته ارتکازی دارد که با قدرت بر واجب (ولو با واسطه) نباید مستحب را انجام داد چون با واجب تزاحم ندارد.

لذا به نظر می رسد که مثال مسافر از مثال های عدم قدرت بر انجام واجب نیست و مرحوم سید هم که مسافر را مثال زده مراد مسافری است که نمی تواند قصد اقامه کند, علماء که از شهید ثانی به بعد قید قدرت بر انجام واجب را مطرح ساخته اند, هیچ یک مثال مسافر را ذکر نکرده اند, فقط ابن طی در مسائل خود این مثال را ذکر کرده است, دیگران این طور مثال زده اند که شخصی شصت روزه کفاره بر عهده دارد که باید سی و یک روز آن را پیوسته انجام دهد, ولی در ماه شعبان این شخص می خواهد روزه مستحبی مثلاً روزه ماه شعبان بگیرد. در اینجا با توجه به نزدیکی ماه رمضان نمی تواند روزه کفاره بجا آورد, آیا روزه مستحبی برای او مشروع است یا خیر؟

ص: ۵۲۵

اما اصل ادعای انصراف مبتنی بر این است که این حکم, حکمی است ارتکازی و تعبد محض نیست, با اینکه محققاً این حکم تعبد محض است و حتی مانند مرحوم مجلسی اول که گفته اند نمی تواند این نهی از روزه مستحبی نهی تحریمی باشد به جهت مخالفت با ارتکاز نهی را تحریمی ندانسته اند, چون این که بگوئیم با بودن واجب موسع انسان نمی تواند مستحب را انجام دهد، خیلی خلاف ارتکاز است وقتی واجب موسع است، اصلاً تزاحمی در کار نیست که بگوییم با بودن واجب, نمی توان مستحب را انجام داد, ترک واجب موسع اصلاً اشکالی ندارد و در اینجا اگر حکمی وارد شده باشد قطعاً تعبدی محض است. این مطلب را اضافه می کنم که الان به خاطر ندارم که در جائی غیر از باب صوم یک حکم شرعی یا بنای عقلائی باشد که با بودن واجب موسع، انجام مستحب جایز نباشد، لذا مرحوم صاحب جواهر می فرماید، چون این حکم تعبد محض است و مطابق ارتکازات نیست، لذا مادامی که روزه واجب در ذمه هست، حق ندارد روزه مستحب انجام دهد ولو قادر به انجام واجب نباشد, برای نفی این قید، به اطلاق اخذ می کنیم.

«و کذا اذا نسی الواجب و أتی بالمندوب فان الاقوی صحته اذا تذکر بعد الفراغ». مرحوم آقای حکیم می فرماید: چه فرقی هست که در ناسی واجب حکم به صحت روزه مندوب کنیم و در عدم قدرت از جهت دیگر بر انجام واجب حکم به بطلان روزه مستحبی کنیم، در جواهر در نسیان به طور جزم حکم به صحت کرده، (البته عرض کردم که در جواهر حکم جزمی نیست بلکه می گوید غیر از صحت روزه مستحبی نیز محتمل است)، اما در عدم قدرت بر انجام واجب به جهتی غیر نسیان بطلان روزه مستحبی را تقویت کرده است. مرحوم آقای حکیم می فرماید: فارق این دو مسأله چیست؟ اگر بخواهید انصراف بگوئید، احتمال انصراف از مثل نسیان ضعیف تر از احتمال انصراف در مسأله قبلی است، صاحب جواهر انصراف را در عدم قدرت بر انجام واجب به جهتی غیر نسیان قبول نکرده و گفته نهی در روایات عدم مشروعیت روزه مستحبی را به اطلاق حمل می کنیم، اگر در مسأله نسیان بخواهد ادعای انصراف کند، بسیار بعید است، مرحوم آقای حکیم این اشکال را مطرح می فرمایند، مرحوم آقای خوئی نیز بحث مفصلی کرده است.

ص: ۵۲۶

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۶ فروردین ماه کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب، ابتدا، بحث قید تمکن و فارق بین صورت نسیان روزه واجب و صورت عدم تمکن از انجام روزه واجب را پی می گیرند، و در نهایت، فرض نذر روزه مستحب را مطرح می فرمایند.

مرحوم آقای حکیم به کلام مرحوم صاحب جواهر این اعتراض را داشت که ایشان در عدم صحت روزه مستحبی بین صورت نسیان روزه واجب و صورت عدم قدرت بر انجام روزه واجب فرق گذاشته

و در صورت نسیان جزم به صحت کرده و در صورتی که واجب را نمی توانسته انجام دهد و مستحب را انجام داده، بطلان را تقویت کرده است. و عرض کردم که عبارت مرحوم صاحب جواهر این طور نیست که مرحوم آقای حکیم می فرماید، مرحوم صاحب جواهر در صورتی که نمی توانسته واجب را انجام دهد، به طور جزم حکم به بطلان کرده و در صورتی که فراموش کرده و بعد از فراغت از مستحب متوجه شده که روزه واجبی بر عهده او بوده، دو احتمال داده, اول حکم به صحت کرده و بعد فرموده که احتمال هست که باطل باشد و وجه آن نیز در محل خودش ذکر شده است. حالا مراد مرحوم صاحب جواهر آن طور باشد که مرحوم آقای حکیم فرمود یا این طور باشد که من عرض کردم، چندان دخالتی در این بحث ندارد و بالاخره سؤال این است که مرحوم صاحب جواهر بین صورت نسیان روزه واجب و صورت عدم تمکن بر انجام روزه واجب فرق گذاشته و در صورت نسیان دو وجه ذکر کرده و احتمال صحت روزه مستحبی را داده اما در صورت عدم قدرت بر انجام روزه واجب احتمال صحت روزه مستحبی نداده و به طور جزم فتوا به بطلان روزه مستحبی داده، فارق بین این دو صورت چیست؟ مرحوم آقای حکیم نیز همین سؤال را مطرح می کند که فارق بین این دو صورت چیست؟

ص: ۵۲۷

از دو جهت فارق وجود دارد و جای بحث هست، یکی این است که

اول که ایشان در صورت عدم تمکن از انجام روزه واجب به غیر جهت نسیان حکم به بطلان روزه مستحبی کرده، به اطلاقات استناد کرده که می گوید اگر ذمه به روزه واجبی مشغول بود، چه تمکن از انجام روزه واجب باشد یا نباشد، انجام روزه مستحبی صحیح نیست، به خاطر اینکه اشتغال ذمه مشروط به تمکن و قدرت نیست، کسی که به دیگری بدهکار است و نمی تواند الان بدهی را بپردازد، اشتغال ذمه دارد اما وجوب اداء ندارد، کسی که ذمه او به دو ماه روزه کفاره مشغول است، به دلیل اینکه ماه مبارک رمضان در پیش است، نمی تواند در ماه شعبان المعظم انجام دهد، در اینجا اشتغال ذمه هست ولی مکلف امکان اداء ندارد و روایت می گوید در جائی که اشتغال ذمه به روزه واجب باشد، روزه مستحبی باطل است، لذا ایشان در آن صورت به استناد اطلاقات روایات حکم به بطلان روزه مستحبی کرده است. اما ایشان در صورت نسیان روزه واجب در

اطلاق روایت حرف دارد، یک بحث کلی هست که آیا شروط و اجزاء مخصوص قادر است یا اعم از قادر و غیر قادر است، در رسائل مرحوم شیخ این مسئله بحث شده، یکی از نظراتی که قابل ملاحظه است، نظر مرحوم وحید بهبهانی است، ایشان می فرماید که گاهی شرطیت و جزئیت از اوامر و گاهی از غیر اوامر اخذ می شود، اگر از اوامر اخذ شود مانند اینکه نمازی که در مکان غصبی خوانده شود، باطل است، به وسیله ادله تحریم تکلیفی غصب، حکم وضعی بطلان بار شده است، گفته اند غصب حرام است و اگر شخص قادر و عالم باشد و این حرمت منجز شود و بعد از تنجز، قصد قربت که یکی از شرائط عبادات است، مفقود می شود لذا عبادت محکوم به بطلان می شود، اما جائی که مکلف متوجه غصب نباشد یا از محل غصبی نمی تواند خارج شود، حکم بطلان عبادت استفاده نمی شود، حکم بطلان عبادت به قادر متذکر مخصوص می شود، اما اگر شرطیت و جزئیت از غیر اوامر منجزه مانند «لا صلاه لا بطهور» اخذ شود، این اطلاق شامل قادر و عاجز و متذکر و غیر متذکر می شود و مطلقا نماز باطل است، در این موارد شرطیت مطلقه استفاده می شود، با توجه به این مبنا, به توضیح کلام صاحب جواهر در مورد ناسی روزه واجب می پردازیم.

ص: ۵۲۸

صاحب جواهر اول می فرماید که در صورت نسیان روزه واجب می توان حکم به صحت روزه مستحبی نمود, چون در روایت زراره حضرت درباره انجام نماز نافله با وجود نماز واجب این گونه تمثیل کرده اند که اگر بر عهده تو از ماه رمضان روزه ای باشد آیا روزه مستحبی انجام می دهی, نماز هم مثل روزه است, از این استشهاد معلوم می شود که نهی از انجام تطوع با وجود واجب مربوط به شخص متذکر است و در مورد ناسی روزه واجب نیست, چون شخص متذکر روزه واجب که می داند در این وقت نمی تواند روزه مستحبی انجام دهد, قهراً روزه مستحبی را برای وقتی می گذارد که شرط آن موجود باشد و در آن وقت انجام می دهد, اما شخص ناسی روزه واجب, در همان حال که روزه واجب هم واقعاً بر عهده اوست روزه مستحب انجام می دهد پس استشهاد امام علیه السلام مربوط به ناسی نیست, پس احتمال صحت بنابراین وجه است, در اینجا می توان بین صورت تذکر روزه واجب و عدم قدرت بر انجام آن و صورت نسیان روزه واجب فرق گذاشت, در صورت اول اطلاق روایت زراره اقتضای بطلان می کند, ولی این روایت صورت نسیان روزه واجب را شامل نمی شود و نهی از انجام روزه مستحبی در این صورت نیست قهراً حکم به صحت روزه مستحبی می شود.

اما صاحب جواهر در مسأله نسیان روزه واجب احتمال بطلان هم می دهد, وجه آن این است که از شرطیت و جزئیتی که از اوامر اخذ می شود, در بسیاری از موارد استظهار کرده اند که امر مولوی نیست و ارشاد به شرطیت و جزئیت است, اگر امر مولوی باشد مخصوص متذکر است و ثبوت حکم را در صورت نسیان نمی توانیم از آن کشف کنیم, اما اگر امر ارشاد به بطلان باشد ممکن است بگوییم که بطلان تعمیم دارد و متذکر و غیر متذکر و مکلف و غیر مکلف را هم شامل است لذا ایشان احتمال بطلان را هم در صورت نسیان می دهد.

ص: ۵۲۹

البته نظر مختار در اوامر ارشادی این نیست, امر گرچه مولوی نباشد و ارشادی باشد, تنها متذکر را ارشاد می کند, امر دلالت ندارد که خطاب به ناسی است, در امر ارشادی مورد خطاب متذکر است, لذا نمی توانیم حکمی را که امر ارشاد به آن است, به ناسی هم سرایت دهیم.

به هر حال یکی از دو جهت فارق بین مسأله نسیان روزه واجب و مسأله عدم قدرت بر روزه واجب این است که صحیحه زراره صورت نسیان را شامل نیست ولی صورت عدم قدرت بر روزه واجب را شامل است.

وجه دوم فارق بین دو مسأله این است که

بین علماء مورد بحث است که آیا حدیث رفع مخصوص به مؤاخذه است یا احکام وضعیه را نیز شامل می شود، عده ای مانند مرحوم آخوند در کفایه قائل به عموم هستند، اینجا که مرحوم صاحب جواهر مشروعیت و عدم مشروعیت روزه مستحبی را برای ناسی روزه واجب به نحو تردید عنوان کرده، به این خاطر است که اگر قائل شویم که حدیث رفع مخصوص مؤاخذه است، دیگر ناظر به شرطیت و جزئیت نیست، اگر اطلاقات ادله مانند «لا صلاه الا بطهور» شرطیت مطلقه را حتی برای ناسی اقتضا کند، باید حکم به تعمیم نسبت به ناسی کنیم، اما اگر قائل شویم که حدیث رفع اختصاص به مؤاخذه و احکام تکلیفیه ندارد و حکم وضعی را نیز رفع می کند، شخص اشتغال ذمه خود را به واجب فراموش کرده, حدیث رفع می گوید موقتاً اشتغال ذمه به واجب نیست، در مدت نسیان ذمه به واجب مشغول نیست لذا روزه مستحبی صحیح خواهد بود, البته بعد که متذکر شد روزه واجب داشته, دیگر حدیث رفع جاری نیست و باید روزه های مستحب بعدی را بعد از انجام واجب انجام دهد، بنابراین در مسأله نسیان روزه واجب دو احتمال هست، اگر حدیث رفع احکام وضعیه را شامل شود، حکم به صحت روزه مستحبی در حق ناسی روزه واجب می کنیم و اگر احکام وضعیه را شامل نشد، بنابر قواعد اولیه حکم به بطلان روزه مستحبی می کنیم. البته به نظر مختار حدیث رفع اوسع از تکلیف و مؤاخذه نیست، و اگر اوسع هم باشد ناظر به احکام وضعی هم باشد, به این اندازه توسعه ندارد که عدم تکلیف را در صورت نسیان ثابت شود, ممکن است ما در اموری که اختیار در ثبوت حکم معتبر است, چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی, با حدیث رفع به ارتفاع حکم, قائل شویم اما اگر در ثبوت حکم اختیار نقشی نداشته باشد, مانند اینکه نماز کسی فوت شده و باید قضا کند، حدیث رفع نمی گوید که به دلیل نسیان، در ذمه نمازی نبود تا لازم به قضا باشد، مرحوم آقای نائینی درباره اینکه جزئیت و شرطیت جزء و شرط منسی با حدیث رفع, رفع می شود یا نمی شود، بحث مفصلی دارد که بسیار جای مناقشه دارد.

خلاصه، در مورد اینکه مرحوم آقای حکیم فرموده که چرا مرحوم صاحب جواهر بین دو مسأله فرق گذاشته، عرض کردم که با دو بیان می توان بین این دو مسأله فرق گذاشت، پس، این طور نیست که جای توهم فرق نباشد و جای بحث دارد.

حالا این مطلب را به مبحث قبل اضافه کنم که شهید اول و من تبع که گفته اند حکم عدم مشروعیت روزه مستحب مخصوص به قادر و متمکن از انجام روزه واجب است

و در هنگامی که متمکن از روزه واجب است، نباید روزه مستحب را انجام دهد و مرحوم صاحب جواهر برای ردّ این سخن به اطلاقات تمسک کرده، ممکن است کلام شهید اول را این گونه توجیه کنیم که صحیحه زراره که می گوید «اذا دخل علیک وقت الفریضه فابدأ بالفریضه»، از این تفریع استفاده می شود که مورد روایت جائی است که وقت فریضه داخل شده و می توان فریضه را انجام داد، لذا مورد عدم قدرت بر انجام روزه واجب را شامل نیست مثلاً ماه شعبان المعظم است و نمی تواند صوم شهرین متتابعین را انجام دهد، در اینجا روایت از انجام روزه مستحبی نهی نمی کند, چون روایت می گوید: روزه مستحب انجام نده, بلکه روزه واجب را بجا آور, و قهراً در صورتی این کلام صحیح است که مکلف بتواند روزه واجب را انجام دهد, با این تقریب می توان کلام شهید اول و من تبع را درست دانست نه با تقریب خلاف ارتکاز نبودن انجام روزه مستحبی در صورت عدم امکان انجام روزه واجب.

سؤال: این مقدمه را هم باید ضمیمه کرد که مراد از صحیحه حلبی و صحیحه ابوالصباح کنانی و صحیحه زراره یک مطلب است.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : بله همین طور است. عرفاً به نظر می رسد که این روایات همگی یک مطلب را بیان می کنند.

مرحوم آقای خوئی در ضمن بحث ناسی فرمایشی دارد که مراد ایشان روشن نیست،

از کلام ایشان استفاده می شود که اگر مکلف در تمام وقت ناسی یا عاجز نبود، در همان وقت نسیان نیز امکان دارد که مورد خطاب واقع شود، ظاهر عبارت ایشان این است، و از آن استفاده می شود که اگر مکلف در وقت واجب موسع ناسی یا عاجز شد، و لو مکلف در آن هنگام تکلیف, قادر نیست، در همان موقع امکان دارد که مورد تکلیف قرار بگیرد، این مطلب را ایشان در ضمن بحث ناسی ذکر کرده و گویا ناسی و عاجز را یکسان می داند و می گوید در تکلیف موسع در زمان عدم قدرت و نسیان به ناسی و عاجز خطاب و تکلیف متوجه می شود.

به نظر می رسد که خطاب به کسی که الان عاجز است ولو تا وقت عمل قدرت پیدا می کند اشکالی ندارد ولی خطاب به ناسی در زمان نسیان صحیح نیست ولو بعداً متذکر شود.

برای توضیح امکان خطاب به غیر قادری که بعداً قادر می شود اراده تکوینی مباشری انسان را تحلیل می کنیم, اگر مراد تکوینی انسان مقدماتی داشته باشد که به برخی از آنها الان قدرت دارد و به برخی دیگر در آینده قدرت پیدا می کند, الان اراده به مقدمه مقدور تعلق می گیرد و مکلف این مقدمه را انجام می دهد و مقدمه های دیگر را هم بعداً که قدرت پیدا کرد انجام می دهد, تعلق اراده به مقدمه مقدور فعلاً متوقف بر قدرت یافتن بر همه مقدمات نیست, بلکه بر هر کدام از مقدمات که قدرت پیدا کند آن را انجام می دهد, در امور تکوینی مباشری تعلق اراده به این نحو است, در امور تشریعی هم مطلب همین است, تحقق مراد تشریعی مقدماتی دارد, یکی این است که مخاطب علم پیدا کند و مأمور به را تصور کند, علم مخاطب با خطاب حاصل می شود, لازم نیست که برای محقق کردن این مقدمه, به سایر مقدمات هم قدرت باشد و مکلف نسبت به مأمور به قادر باشد, اگر مکلف الان قادر به انجام مأمور به نباشد خطاب او مانعی ندارد, چون با خطاب علم به امر که از مقدمات عمل است حاصل می شود, و به دلیل این که مکلف عبد ممتثلی است و از خطاب هم برای او علم نسبت به امر حاصل شده, همین علم سبب می شود که در زمان قدرت بر مأمور به آن را انجام دهد, پس خطاب در زمان عجز از مأمور به لغو نیست, اما در مورد ناسی در زمان نسیان نمی توان به او امر کرد که منسی را انجام بده, چنین خطابی لغو است ولو بعد از زمان خطاب تا ظرف عمل نسیان برطرف شود و مکلف متذکر شود.

ص: ۵۳۲

در ذیل مسأله مرحوم سید می فرماید: و کذا اذا نسی الواجب و اتی بالمندوب فان الاقوی صحته اذا تذکر بعد الفراغ, و اما اذا تذکر فی الاثناء قطع و یجوز تجدید النیه حینئذ للواجب مع بقاء محلها کما اذا کان قبل الزوال, ایشان می فرماید اگر در اثناء روزه مستحبی متوجه شد که روزه واجب بر عهده او هست روزه مستحبی او محکوم به بطلان است, منتها اگر هنوز وقت نیت کردن در واجب باقی باشد و فرض این است که مفطرات را انجام نداده نیت روزه واجب می کند.

سؤال: اگر فارق بین دو مسأله احتمال شمول حدیث رفع نسبت به احکام وضعیه باشد, این بیان اختصاص به صورت نسیان روزه واجب ندارد و صورت عدم قدرت بر انجام روزه واجب را هم شامل است چون یکی از فقرات حدیث رفع «مالایطیقون» است.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : در بحث عدم قدرت بر انجام روزه واجب فرض این است که روزه واجب موسع است و مکلف فعلاً بر انجام واجب قدرت ندارد ولی بعداً می تواند آن را انجام دهد, حدیث رفع تنها عدم قدرت در تمام وقت را شامل است.

این مطلب را سابقاً بحث کرده ایم، مشهور قائل هستند که وقت نیت روزه قضائی تا ظهر محدود است و نظر مختار این است که از روایات معتبر استفاده می شود که در روزه قضائی نیز مانند روزه مستحبی تا غروب می توان نیت روزه کرد، به خاطر اینکه آنجا سه روایت بود و هر سه عرفاً صریح در این بود که بعد از ظهر نیز می توان نیت کرد، منتها یکی روایت جعفریات بود که برای تأیید خوب بود و دیگری مرسله بزنطی بود که مرحوم آقای خوئی از نظر سند قبول نداشت و به نظر مختار سند آن معتبر است، و سومی صحیحه عبد الرحمن بن حجاج بود و مرحوم آقای خوئی آن را با صحیحه هشام بن سالم معارض دانسته بود و صحیحه هشام بن سالم را در مورد فریضه صریح در محدود بودن تا ظهر فرض کرده بود و گفته بود که روایت عبد الرحمن بن حجاج ظاهر است و آن روایت را به قبل از ظهر حمل کرده بود، اما به نظر مختار صحیحه هشام بن سالم در مورد نافله است و روایاتی که حکم کرده در روزه قضا نیت در بعد از ظهر نیز جایز است، صریح عرفی در صحت است، می گوید اگر «و قد ذهب عامه النهار» باز نیت روزه قضا صحیح است، ظاهر ابتدایی این عبارت این است که تمام روز سپری شده, وقتی چنین ظاهری مراد نیست, مراد سپری شدن اکثریت قریب به اتفاق روز است. مرحوم آقای خوئی اولاً، نهار را بر خلاف مبنائی که دارد که نهار از طلوع شمس است، در اینجا از طلوع فجر گرفته، و ثانیاً، عامه النهار را به معنای اکثریت قریب به اتفاق نگرفته و گفته از نصف که گذشت، عامه می شود، از طلوع فجر تا ظهر که حساب شود، قبل از زوال نهار از نصف می گذرد، بنابراین می توان روایت را به قبل از زوال حمل کرد, ایشان روایات عبدالرحمن بن حجاج را این گونه معنا کرده و صحیحه هشام بن سالم را که تقریباً صریح در نافله است، صریح در فریضه گرفته و با آن روایت عبدالرحمن بن حجاج را توجیه کرده است که صحیح نیست, بحث عدم محدودیت نیت روزه قضا تا ظهر سابقاً گذشت.

سؤال: این اشکال به مرحوم سید وارد است که اگر زمان تذکر در روزه مستحبی, بعد از ظهر باشد وجهی ندارد که روزه مستحبی باطل باشد.

پاسخ استاد ــ دام ظله ــ : اشکال درست است, اگر ما قائل به عدم مشروعیت روزه مستحبی در صورت نسیان روزه واجب و عجز از انجام آن نباشیم, نباید حکم به بطلان روزه مستحبی در بعد از ظهر کنیم, چون قبل از تذکر که ناسی بوده و بعد از آن هم که قادر بر انجام واجب نیست, پس باید روزه مستحبی را صحیح بدانیم, پس مرحوم سید که حکم ناسی روزه واجب و عاجز از انجام روزه واجب را یکسان می داند و روزه مستحبی را در هر دو مورد صحیح می داند, نباید در تذکر بعد از ظهر, روزه مستحبی را باطل بداند.

بحث دیگری که مشکل است، این است که شخص با وجود روزه واجب روزه ای را نذر می کند که ذاتاً مستحب است،

و مبنا نیز این است که نذر موجب وجوب منذور می شود، مرحوم آقای خمینی می فرماید نذر موجب وجوب منذور نمی شود، این مبنا را تمام نمی دانیم و روی این مبنا نیز نمی خواهم بحث کنم، همانطور که دیگران می گویند، اگر کسی نذر کند، شارع نسبت به منذور بی تفاوت نیست، بر متعلق نذر اراده تکوینی و تشریعی می آید، کسی که انجام روزه ای را که ذاتاً مستحب است، نذر کرده، این سه صورت دارد ؛ گاهی به طور کلی نذر می کند و وقت روزه واجب موسع است، و گاهی مطلق نیست و یکی از روزهای معین ماه که مستحب است در آن روزه گرفته شود، نذر روزه می کند و وقت روزه واجب نیز وسیع است و می تواند قبل از اینکه زمان منذور بیاید، واجب را ادا کند و ذمه خود را فارغ کند و آن منذور را در ظرف خودش انجام دهد، و گاهی روزه واجب بر عهده او هست و نذر می کند که فردا را روزه بگیرد، نمی تواند روزه واجب را قبل از فردا انجام دهد، نمی تواند اول واجب را و بعد مستحب را انجام دهد، البته در این صورت سوم فرض تداخل مورد بحث نیست که نذر او به این شکل باشد که فردا را روزه بگیرد و لو روزه واجب باشد. مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی با مرحوم سید در آن دو صورت اول و دوم توافق کرده اند که نذر صحیح است، اما اینکه اگر نذر کرد، آیا بعد می تواند منذور را بر مثلاً روزه قضائی مقدم کند یا نمی تواند، آن بحث دیگری است، اما در صورت سوم صحت خود نذر مورد بحث است، مرحوم سید صحت را اختیار می کند و لازمه صحت در صورت سوم این است که بتوان منذور را بر واجب دیگر مثلاًـ روزه قضا مقدم کرد، به خاطر اینکه روزه مستحبی با نذر واجب معین می شود و اشکالی ندارد که واجب معین را بر واجب موسع که قضاء واجب است، مقدم کند، این مطالب مورد بحث است که آیا نذر در دو صورت اول صحیح هست یا نیست و اگر نذر صحیح باشد، تقدیم منذور بر واجب دیگر جایز است یا خیر؟ در فرع سوم هم این بحث مطرح است که نذر صحیح است یا خیر؟

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۷ فروردین ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب، ابتدا، بحث قید تمکن و صورت نسیان و صورت عدم تمکن از انجام روزه واجب، و سپس، فرض نذر روزه مستحب را پی می گیرند.

آنچه که در جلسه گذشته درباره فرمایش مرحوم آقای خوئی عرض کردم،

کلام ایشان را درست و کامل نگاه نکرده بودم، ایشان نیز همان را می فرماید که من عرض می کنم و مطلب مضاد با آن نیست.

اما اشکالی که به عروه وارد است، این است که

در عروه می گوید اگر قبل از فراغ از صوم نافله متوجه شد که صوم واجب بر عهده دارد، صوم نافله را قطع و رها کند و اگر قبل از ظهر بود، می تواند به صوم واجب عدول کند، اشکال این است که در این قطع کردن باید تفصیل قائل شد، باید گفت که بنابر مبنای مرحوم سید که روزه مستحبی در صورت نسیان روزه واجب یا عدم قدرت بر آن مشروعیت دارد، اگر قبل از ظهر متوجه روزه واجب شد، در قطع روزه مستحبی اشکالی نیست، اما اگر بعد از ظهر متوجه شد، لزوم ندارد روزه مستحب را قطع کند، به خاطر اینکه قبلاً ناسی روزه مستحب بوده و بنابر این که بعد از ظهر نمی تواند نیت روزه واجب کند از انجام روزه واجب تمکن ندارد، لذا وجهی ندارد نافله را قطع کند, پس، باید اینجا تفصیلی قائل شود که اگر قبل از ظهر متوجه روزه واجب شود، نافله را قطع می کند و می تواند روزه واجب را نیت کند اما اگر بعد از ظهر متوجه شود، می تواند روزه مستحبی را ادامه دهد، البته بنابر نظر مختار که وقت نیت روزه قضا نیز مانند روزه مستحب تا غروب ادامه دارد، در روزه قضا این قطع کردن درست است و تفصیلی در مسئله نیست و هر وقت متوجه شد دیگر نمی تواند به قصد استحباب روزه را ادامه دهد، می تواند نیت روزه قضا کند.

ص: ۵۳۵

حالا بحث در مورد کسی بود که روزه واجب موسع بر عهده دارد و روزه ای را که ذاتاً مستحب است، نذر می کند،

در اینجا سه صورت وجود دارد ؛ گاهی وقت نذر مطلق است و گاهی مقید به زمان معینی است اما شخص می تواند قبل از زمان معین، روزه واجب را بگیرد و گاهی وقت نذر زمان معینی است که اگر بخواهد به نذر عمل کند، نمی تواند روزه واجب موسع را بگیرد. مرحوم سید صحت نذر را در صورت اول و دوم پذیرفته و در صورت سوم مورد بحث قرار داده که آیا رجحان و تمکن بالنذر نیز کفایت می کند یا نمی کند، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی در صورت اول و دوم با

مرحوم سید موافقت کرده اند.

قبل از ورود به اصل بحث باید مقدماتی را که در تنقیح بحث دخالت دارد، عرض کنم، یکی این است که

دو شرط از شروط انعقاد و صحت نذر که راجح و مقدور بودن متعلق نذر است، به اینجا ارتباط دارد، اگر منذور مقدور نشد، اصلاً ملاک در عمل به نذر نیز موجود نیست، در واجبات متعارف قدرت و علم در تنجز دخالت دارد و در ملاک و مصلحت ملزمه دخالت ندارد، لذا اگر به دلیل عجز یا عدم تذکر واجب فوت شود، قضای آن لازم است، اما اگر منذوری مقدور نبود، اصلاً وجوب وفاء به آن ملاک نیز ندارد لذا عدم انجام منذور قضا ندارد، منتها اینکه در صحت نذر و ملاک آن قدرت و رجحان لولا النذر باید باشد یا اینکه اگر قدرت و رجحان بالنذر نیز حاصل شود، کفایت می کند، این مطلب را باید اینجا بحث کنیم.

ص: ۵۳۶

مطلب دیگر این است که

گاهی دو مبحث مختلف یک جور بحث شده، بحثی این است که آیا رجحان به وسیله نذر کافی هست یا نیست، و بحث دیگر این است که آیا رجحان به وسیله وجوب وفای به نذر کافی هست یا نیست، در بعضی از ابواب بحث در این است که آیا رجحان به وسیله نذر کافی هست یا نیست، مثلاً کسانی که احرام قبل از میقات را صحیح نمی دانند، می گویند با نذر صحیح است، آنجا ممکن است کسی ادعا کند که نفس انشاء نذر ایجاد رجحان در منذور در ظرف عمل می کند و عمل صحیح می شود، در نذر صوم مستحبی در سفر نیز چنین است، البته این مطلب باید از نصوص اثبات شود که نفس انشاء نذر ایجاد رجحان در ظرف عمل می کند، اما در مسئله تطوع در وقت نماز فریضه یا در مسئله جاری که من علیه الفرض می خواهد روزه مستحبی بگیرد، نفس نذر برای تغییر عنوان کفایت نمی کند و باید وجوب وفای به نذر باشد تا روزه واجب شود و گفته شود واجبی بر واجبی دیگر مقدم شده است و صرف انشاء بدون وجوب نمی تواند مشکل را حل کند، این دو مبحث مختلف است که باید جداگانه مورد بحث قرار گیرد.

در اینکه نفس انشاء نذر احداث مصلحت کند، مرحوم آقای خوئی می فرماید در عبارت مرحوم سید که می فرماید اگر مصلحت بالنذر حاصل شود، کفایت می کند، تسامح هست،

به خاطر اینکه نذر نمی تواند مشرع باشد، پس، باید عبارت مرحوم سید را اینگونه توجیه کنیم که باید در منذور رجحان ذاتی باشد منتها گاهی همین شی ء دارای ملاک با مانعی مزاحم می شود و مانع نمی گذارد که ملاک در ایجاد فعلیت اثر کند و موجب جواز یا وجوب شود، نذر مانع را کنار می زند و منذور راجح بالفعل می شود، کلام مرحوم سید در اینجا است و در موردی نیست که اصلاً منذور لولا النذر رجحان و ملاک ندارد، مرحوم سید ادعا می کند که دفع مزاحم به وسیله نذر اشکال ندارد، طرف مقابل ممکن است بگوید که مقتضی و عدم مانع باید قبل از نذر حاصل شد، اختلاف در این مطلب است، مرحوم آقای خوئی این گونه عبارت متن را توجیه کرده است.

اما این طور نیست

و هیچ مشکل وجدانی و عقلی ندارد که نفس نذر مشرع باشد، اینکه ایشان نقض می کند و می گوید اگر نذر مشرع باشد، همه چیز و حتی محرمات بر فرض وجوب نذر ذی صلاح است، لازمه وجوب، مصلحت داشتن است، این نقض درست نیست، مراد مرحوم سید این است که وجوب وفا به امر ذی مصلحت تعلق می گیرد، باید مصلحت دیگری در منذور نیز غیر از مصلحت وجوب وفا باشد تا وجوب وفا بیاید، اگر آن مصلحت دیگر با نفس نذر نیز حاصل شود، کافی است، اگر نذر احترام به فاسق جاهل منشأ زوال فسق و جهل او گردد، اشکالی در صحت نذر نیست, چون با نذر در احترام به این شخص مصلحت ایجاد می شود و ما در ظرف عمل عالم عادل را احترام می کنیم که محبوب شارع است، حالا عکس مسئله را فرض کنیم، اگر کسی لولا النذر عالم عادل است، اگر نذر احترام به او منشأ زوال علم و عدالت او در ظرف عمل شود، این نذر منعقد نیست، به خاطر اینکه شارع می خواهد در ظرف عمل به عالم عادل احترام شود، خلاصه مصلحت وجوب وفاء وقتی می آید که مصلحت دیگری در متعلق ولو با نذر باشد، شارع درباره محرمی مانند غیبت که نفرموده اگر نذر غیبت کنید با همین نذر مفسده غیبت از بین می رود و مصلحت دیگری غیر از مصلحت وفاء حاصل می شود تا بگوئیم انسان می تواند با نذر غیبت کند، اینکه مرحوم آقای خویی نقض می کند که همه محرمات بر فرض وجوب نذر ذی صلاح می شود صحیح نیست چون ما نمی گوئیم در همه محرمات، اگر وجوب وفا شد، کفایت می کند، مصلحت وجوب وفا متوقف بر این است که مصلحت دیگری در ظرف عمل در منذور باشد و لو آن مصلحت را نذر ایجاد کرده باشد.

اینجا در اشباه و نظائر مشکلی پیش می آید،

در باب تعبدی و توصلی این بحث مطرح است که آیا می شود قصد قربت را تحت امر درج کرد، یکی از اشکالات این است که در تعبدیات قدرت به وسیله امر حاصل می شود، انسان قبلاً قدرت امتثال ندارد و باید امر بیاید تا بتواند قصد امتثال کند، در پاسخ می گویند قدرت حین الخطاب معیار نیست و قدرت در ظرف عمل معیار است، وقتی امر بیاید، مکلف در ظرف عمل قادر می شود که قصد امتثال این امر بکند، اشکالی که آنجا ممکن بود مطرح شود، این است که این پاسخ اشکال دور را حل نمی کند، صحت امر متوقف بر قدرت حین العمل است و قدرت حین العمل نیز متوقف بر امر است، نظیر این اشکال در مسئله جاری نیز هست که صحت انشاء متوقف بر رجحان در ظرف عمل است و قدرت در ظرف عمل به وسیله نذر حاصل می شود. پاسخ از این اشکال این است که عقل به کفایت قدرت و تمکن شأنی قریب به فعلی در مأمور به برای صحت امر حکم می کند، اگر در مأمور قدرت شأنی قریب به فعلیت که فقط حالت منتظره آن امر باشد وجود داشته باشد, امر هیچ اشکالی ندارد، وجه این که قدرت در اوامر شرط است، این است که اگر به فعلی قدرت نبود، مانند پریدن به آسمان و اجتماع نقیضین امر به این فعل لغو است، اما اگر فعل به گونه ای باشد که شأنیت قدرت را دارد و فعلیت قدرت فقط با امر است و اگر امر بیاید، نفس امر نیرو بخش به مکلف است، در اینجا هیچ مانعی در امر نیست, گاهی امام معصوم در خواب به شخص فلجی امر می کنند که از جا برخیزد و نفس خطاب به شخص ناتوان توانائی می دهد و از جا برمی خیزد، آن که صحت خطاب متوقف بر آن است، یک قضیه شأنی است که اگر آمر امر کند، مکلف قادر به امتثال باشد، اگر این قضیه تعلیقی نبود، امر باطل است، اما اگر مکلف نسبت به فعل قدرت شأنی داشته باشد که فقط فعلیت آن متوقف بر امر باشد، اینجا دور لازم نمی آید، صحت امر بر این امر تعلیقی شأنی متوقف است و فعلیت قدرت متوقف بر امر است، در نتیجه، فعلیت قدرت متوقف بر شأنیت قدرت است، باید قبلاً مکلف شأنیت قدرت داشته باشد تا مصحح امر باشد و امر که آمد, به این قدرت شأنی، فعلیت می دهد, با این بیان شبهه دور مندفع می گردد. همین مطلب را نیز درباره رجحان و قدرت در مسئله جاری می گوئیم که

راجح این است که شارع می خواهد در ظرف عمل عالم عادل مورد احترام قرار بگیرد، بنابراین، اگر به وسیله نذر چنین مطلوبی حاصل شود، هیچ مشکلی ندارد و دور نیز لازم نمی آید، شأنیت رجحان و قدرت شرط صحت نذر است و فعلیت رجحان و قدرت به وسیله نذر حاصل می شود، منتها باید از شرع دلیل داشته باشیم که چنین مطلبی حاصل می شود، در احرام قبل از میقات بنابر مبانی دیگران که می گویند نیاز به نذر دارد، می گویند به وسیله نذر مصلحتی در احرام قبل از میقات ایجاد می شود که قبل از نذر نبوده و شخص در ظرف عمل به شی ء ذی صلاحی عمل می کند، در نذر صوم مسافر نیز همین طور است، در این موارد می توانیم این مشکل را حل کنیم و تفاهم عرفی نیز همین است، لذا همانطور که می فهمیم که اگر منذور لولا النذر راجح باشد و با نذر رجحان آن زائل شود، نذر چنین فعلی منعقد نیست، در عکس آن نیز می فهمیم که نذر منعقد می شود، در احرام قبل از میقات و صوم مسافر با نفس نذر رجحان حاصل می شود و اشکالی ندارد، اما در مسئله جاری نفس انشاء نذر با «لله علی» کافی برای ایجاد مصلحت نیست و نیاز به فعلیت حکم دارد، باید وجوب وفا باشد تا بگوئیم که روزه مستحبی صفت وجوب گرفت و مکلف روزه واجبی را بر قضا مقدم می دارد، اینجا باید نفس وجوب تحقق پیدا کند, تا بتوان مشکل عدم مشروعیت روزه مستحبی قبل از انجام روزه واجب را حل کرد, لذا بحث مشکل تر است, حال این بحث را در آینده مطرح می کنیم و خواهیم دید که آیا می توان مشکل را حل کرد یا خیر؟

مطلب دیگر این است که

در صورت سوم که وقت نذر مضیق است و شخص نمی تواند اول واجب را انجام دهد و بعد به نذر عمل کند که مرحوم سید می فرماید صحت نذر در این صورت, مورد تردید است و بعد صحت نذر را تقویت می کند، با اینکه روزه واجب بر عهده دارد، نذر می کند فردا را روزه مستحبی بگیرد، مرحوم سید بحث می کند که آیا باید در منذور رجحان لولا النذر باشد یا رجحان بالنذر نیز کفایت می کند، همین صورت نیز دو جور قابل تصویر است که یکی از آنها اصلاً متوقف بر این بحث نباشد، اگر کسی نذر کند فردا را روزه مستحبی صحیح بگیرد و متعلق نذر روزه صحیح باشد، روزه صحیح مرجوح نیست و راجح است اما لولا النذر او قادر به انجام دادن آن نیست، حالا آیا حصول قدرت با نذر کفایت می کند یا نمی کند، مورد بحث می شود، پس، این فرض را نباید بر این مبتنی کنیم که رجحان بالنذر کافی هست یا نیست، رجحان روزه صحیح ربطی به نذر ندارد و روزه صحیح در هر حال راجح است بلکه باید این مطلب را بحث کنیم قدرت با نذر کافی هست یا نیست، در این مسأله نذر در تحقق قدرت دخالت دارد نه در تحقق ملاک و مصلحت, در اینجا این دو با هم خلط شده است.

مطلب دیگر این است که

در آن دو صورت اول و دوم که نذر صحیح فرض شد، باید تفصیل قائل شویم، پیش از توضیح این مطلب به بررسی مسأله دیگری می پردازیم. در فرضی که روزه واجب بر عهده نباشد، اگر کسی نذر کند که روزه ای بگیرد، گاهی نذر می کند که عید قربان روزه بگیرد، این نذر باطل است، و گاهی نذر می کند که غیر عید فطر و قربان روزه بگیرد، این نذر صحیح است، و گاهی به طور مطلق نذر می کند، معنای مطلق این است که اگر از او پرسیده شود، می گوید عید فطر و قربان از نظر من هیچ فرقی ندارد، از نظر ناذر مصداق محرم و جایز یکسان است، و گاهی به طور مهمل نذر می کند که فی الجمله مطلوب او است اما در بعضی از فروض باید فکر کند تا بتواند جواب دهد، به نظر می رسد که در جائی که مطلق یا مهمل نذر می کند، نذر منعقد نیست، شارع مقدس مطابق نظر ناذر با آن وسعت امضا نمی کند، دلیل اوفوا بالنذور می گوید همانطور که تعهد کردید، امضا می کنم و نمی گوید نذر صحیح است اما باید صورت راجح آن انجام شود، ممکن است دلیل دیگری بگوید اگر نذر به طور مطلق بود، صورت راجح آن باید انجام شود، اما دلیل وفای به نذر این مطلب را نمی گوید، لذا دلیل اوفوا بالعقود شامل این مسأله نیست، مرحوم آقای خوئی نیز در جای دیگری مشابه همین مطلب را دارد، در نذر مهمل نیز که خود ناذر نیز هنوز کیفیت نذر خود را نمی داند، نذر منعقد نمی شود. حالا به بررسی صحت نظر در صورت اول و دوم در مسئله جاری می پردازیم، اگر گفتیم رجحان یا قدرت با نذر کفایت نمی کند و منذور لولا النذر باید راجح و مقدور باشد، کسی که روزه واجب بر عهده دارد، اگر متعلق نذر این باشد که هنوز روزه واجب را نگرفته، روزه مستحبی بگیرم، این عمل مرجوح است، فرض این است که منذور لولا- النذر مرجوح و باطل است، و اگر متعلق نذر انجام روزه مستحبی بعد از انجام روزه واجب باشد، نذر صحیح است اما این فرض از مورد بحث خارج است، و اگر متعلق نسبت به انجام روزه مستحبی در قبل یا بعد انجام روزه واجب مطلق یا مهمل باشد، این اطلاق و اهمال مورد رضایت شارع نیست، پس، در این صورت نیز نذر باطل است، از این جهت که مرحوم آقای نائینی مدعی است، نمی گوئیم که اگر در جائی تقیید محال شد، اطلاق نیز محال است، این مطلب درست نیست، اگر ثبوت حکم در جائی اشکال داشت، حکم نسبت به آن مورد نمی تواند اطلاق داشته باشد، اما اگر تخصیص حکم به موردی اشکال داشته باشد، این امر مانع از اطلاق نمی شود، گاهی لازمه اشکال در تخصیص حکم به

یک مورد ضرورت اطلاق است و گاهی ضرورت اطلاق نیست, مثلاً اختصاص حکم به مطیع محال است, خطاب به عاصی با قید عصیان نیز، محال است، اما حکم اطلاق داشته باشد و عاصی و مطیع را شامل باشد، محال نیست، استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق نیست، اگر ثبوت حکم در موردی استحاله داشت، موجب استحاله اطلاق است, در این مثال ثبوت حکم برای عاصی یا مطیع اشکال عقلی ندارد، تخصیص حکم به یکی از این دو عنوان اشکال عقلی دارد، لذا در اطلاق مانع ندارد، اشکال ما در این بحث اشکال مرحوم نایینی نیست بلکه دلیل عدم اطلاق این است که از آنجا که نذر را مشرع نمی دانیم، ثبوت حکم نسبت به مورد انجام روزه مستحبی قبل از اتیان روزه واجب اشکال دارد و لذا «اوفوا بالعقود» چنین نذر مطلق یا مهملی را شامل نیست.

ص: ۵۴۱

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۸ فروردین ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب، فرض نذر روزه مستحب را پی می گیرند.

عرض شد که

دو شرط از شروط صحت نذر به مورد بحث ارتباط دارد، یکی رجحان متعلق که علی المشهور شرط صحت نذر است و بعضی گفته اند در صحت نذر عدم مرجوحیت متعلق کافی است، و دیگری قدرت داشتن بر منذور است.

اعتبار قدرت در باب نذر با اعتبار قدرتی که در صحت خطابات و تنجز و استحقاق عقوبت برای مخالف دخیل است، تفاوت دارد،

در ابواب دیگر معمولاً قدرت شرط تنجز است و شرط ملاک نیست، و به دلیل اینکه در حق عاجز هم ملاک هست، اگر وقت گذشت، قضا دارد، عاجز در وقت خطاب نداشته و بر ترک عمل از سوی او نیز عقاب نبوده اما بعد از وقت که مکلف قدرت پیدا می کند، باید عمل را انجام دهد، و در باب نذر که شخصی نذر کرده که شیئی را حالا یا در ساعت معین یا در روز معین انجام دهد و از انجام آن عاجز بوده، این شخص علاوه بر اینکه خطاب به وفا ندارد، در حق او وجوب وفا ملاک نیز ندارد، اگر بعد قدرت پیدا کرد، به دلیل اینکه عمل در حق او اصلاً ملاک نداشته، با ترک عمل فوت مصلحت نشده تا با توجه به ادله قضا، لازم باشد قضا کند، بلکه نذر او, نذر لغوی بوده، پس، در نذر، در ملاک لزوم وفا نیز قدرت شرط است و در صورت عجز فوت مصلحتی نشده است.

ص: ۵۴۲

حالا بحث این است که آیا در قدرت که شرط صحت نذر است، قدرت حاصله به وسیله نذر نیز کفایت می کند یا نمی کند؟

اگر نذر نمی کرد، قدرتی نداشت، اما اگر نذر کند، قدرت پیدا می کند، آیا این قدرت برای صحت نذر کفایت می کند؟ پاسخ این است که اگر نفس نذر ایجاد قدرت کند و در ظرف عمل منذور راجح باشد، این امر اشکالی ندارد، مراد از راجح بودن عمل با نذر این است که غیر از مصلحت وفا به نذر، با نذر مصلحت دیگری ایجاد شود، مثلاً در اثر نفس نذر، بی سوادی در ظرف عمل با سواد شود یا فاسقی در ظرف عمل عدالت پیدا کند، صحت چنین نذری اشکالی ندارد، اشکال دوری که در شمول خطابات نسبت به عاجز مطرح است که می گفتیم به وسیله خطاب یا انشاء نذر قدرت حاصل شود، این اشکال در اینجا وجود ندارد، به خاطر اینکه درست است که شرط شمول خطاب یا ادله وفای به نذر قدرت است و شرط صحت خطابات دیگر نیز قدرت است و حالا به وسیله خطاب یا انشاء نذر قدرت حاصل می شود و صحت انشاء متوقف بر قدرت

است، اما حل این است که شرط برای صحت خطابات و شرط برای صحت نـذر قـدرت شأنی است که فعلیت آن به وسیله خطاب حاصل شود، این امر اشکالی نـدارد، فعلیت قـدرت متوقف بر انشاء یا خطاب است و خطاب متوقف بر شأنیت قـدرت است که لو أمر لقدر، این قدرت شأنی به وسیله خطاب نمی آید و قبلاً بوده و فعلیت به وسیله خطاب می آید، در اینجا دیگر توقف شی ء بر خود نیست تا دور باشد، فعلیت قدرت متوقف بر صحت خطاب یا انشاء است و انشاء یا صحت خطاب متوقف بر شأنیت قدرت است و این شأنیت نیز قبلاً بوده و ازلی است، در این تصویر اشکالی نیست. اما اگر طبق ادله شرعی وجوب وفا به نـذر متوقف بر قـدرت است، اینجـا ممکن است گـاهی شـبهه شود که هر چنـد برای صـحت خطـاب که انشاء است، شأنیت کفایت می کنـد، اما اگر از ادله فهمیدیم که شرط فعلیت وجوب وفا، (نه شـرط انشاء نذر و شـرط انشاء خطابات، بلکه شـرط فعلیت خطابات) قـدرت است در اینجا شـبهه دور مطرح می شود که فعلیت خطاب وجوب وفا به نـذر متوقف بر قدرت است و قـدرت نیز متوقف بر فعلیت خطـاب است، اگر ماننـد مسئله جاری انشاء نـذر صومی بود اما وجوب وفا به آن صوم فعلی نبود، روزه شـخص اتصاف به وجوب پیدا نمی کند تا بگوئیم روزه واجبی را بر قضا مقدم داشته است، باید وجوب روزه فعلیت پیدا کند و روزه نذری صـفت وجوب بگیرد تا بتواند مشروع باشد, تا وجوب فعلی نباشد, نمی توان روزه نذر را بر روزه قضا مقدم کنیم, لـذا شـبهه دور مطرح می شود, قدرت شأنی در صـحت خطاب کفایت می کند، به خاطر اینکه لغویت را از بین می برد، نفس امر به برخاسـتن به شـخص فلج نیرو می دهد و این چنین امری لغویت ندارد، انشاء امر مانعی ندارد، اما اگر فعلیت قدرت بدهـد، فعلیت متوقف بر قدرت است و قدرت نیز متوقف بر فعلیت است، آیا اینجا حکم فعلی می تواند بر قدرت شأنی متوقف باشـد؟ اینجا ممکن است بگوئیم که آنچه از ادله نذر می فهمیم، این است که درست است که قدرت در ملاک وجوب وفا به نذر دخالت دارد اما بعید نیست که قدرت شأنی برای ملاک کفایت کند، اگر مانند پریدن به آسمان قدرت شأنی نباشد فعلیت حکم لغو محض است، در وجوب وفا به نـذر ملاک وجود نـدارد و ترک چنین عمل نـذری قضا نیز نـدارد، اما اگر خطاب اثر داشته باشد و شـخص را قادر قرار می دهد، یا فعلیت وجوب شـخص را قادر می سازد و در نتیجه، شخص در ظرف عمل قادر به اتیـان عمل می شود، اینجا نیز وجوب وفا به نـذر وجود دارد, چون از ادله ای که می گویـد قـدرت در ملاک وجوب وفا به نـذر دخـالت دارد، بیش از شـرطیت قـدرت شـأنی اسـتفاده نمی شـود و همـان قـدرت که در غیر بـاب نـذر در تنجز تکلیف و اسـتحقاق عقـاب بر ترک آن دخـالت دارد، در باب نـذر برای نفس ملاک وجوب وفا به نـذر نیز کفایت می کنـد، از آن ادله بیش از این اسـتفاده نمی شود که اگر انسان نـذری بکنـد و آن نذر لغو باشد، اینجا شارع می گوید نذر بی ربط است، اما اگر نـذری کرده باشـد و شارع نیز وفای به نـذر را واجب کنـد و لغویتی در این حکم فعلی نباشد، گرچه قدرت در ملاک دخالت داشته باشـد اما از ادله بطلان چنین نـذری استفاده نمی شود، اگر انسان قبل از وجوب عاجز باشد و وجوب بیاید، در متعارف امور نفس وجوب موجب قدرت نیست و انسان در ظرف عمل هم عاجز است لذا ادله وفای به نذر شامل آن نیست، اما اگر در ماننـد مسئله جاری شارع شیئی را واجب کند و فقط انشاء نذر نباشد و نذر وجوب فعلی نیز پیدا کند، قهراً عملی که انجام می دهـد، واجب است و عمـل واجبی را بر روزه قضا مقـدم کرده و ملاک حاصل شـده و لغویتی نیست، خلاصه، از ادله این طور می فهمیم که نسبت به قـدرت، همان قـدرتی که در تنجز دخالت دارد که آن شأنیت قـدرت است، در اینجا در فعلیت وجوب وفا به نذر کفایت می کند و بیش از آن در فعلیت وجوب وفا معتبر نیست، مصلحت دیگری غیر از نفس مصلحت موافقت نذر بـا مثلاًـ عـادل قرار دادن فـاسق و عـالم قرار دادن جاهل یا واجب قرار دادن مستحب که سـبب می شود ملاک عوض شود، به وسـیله فعلیت وجوب حاصـل می شود، این مقـدار قـدرت در فعلیت وجوب وفا به نـذر کفایت می کنـد، این تقریب نسبت به حصول قدرت به وسیله نذر است که به نظر مختار حتی اگر با وجوب وفا قدرت حاصل شود، اشکالی ندارد.

حالا اگر به وسیله وجوب وفا به نذر رجحان منذور حاصل شود، چطور است؟

اگر رجحان متعلق نیز با نفس النذر بیاید، اشکالی ندارد، چنانچه روشن است، در مسئله احرام قبل از میقات و مسئله نذر نافله در سفر لازم نیست با وجوب وفا رجحان در عمل بیاید، اگر در این دو مسئله با نفس نذر نیز رجحان بیاید اشکالی ندارد، اما در دو مسئله نفس نذر کفایت نمی کند و باید وجوب وفا باشد تا موضوع راجحی پیدا شود، یکی همین مسئله جاری است که روزه مستحبی بر روزه واجب مقدم می شود، با نفس نذر و بدون وجوب وفا، روزه مستحب عنوان روزه واجب نمی گیرد، رجحان عمل به نذر قبل از انجام روزه واجب متوقف بر وجوب وفا است، در اینجا صحت چنین نذری مقداری جای تأمل و اشکال است، به نظر می رسد که در اینجا نیز از دستور شارع به عمل به نذر، این طور می فهمیم که در ظرف نذر باید عمل مصلحت دیگری داشته باشد ولو این مصلحت از این که شارع فرموده باید به نذر عمل کنی حاصل شده باشد، اگر مصلحت دیگری در عمل نبود، نذر چنین عملی نیز لغو است و شارع نیز وجوب وفا را نمی گوید، اما اگر مثلاً احترام زید را نذر می کند، اگر شارع وفا به این نذر را واجب کند، زید فاسق جاهل عادل عالم می شود و مصلحت دیگری غیر از مصلحت موافقت نذر ایجاد می شود، در اینجا نذر واجب الوفا است. از ادله اشتراط رجحان در نذر نیز بیش از اعتبار رجحان ولو با وجوب وفا حاصل شود استفاده نمی شود، از ادله اعتبار رجحان در نذر استفاده می شود که در جایی که اگر نذر واجب الوفا باشد، غیر از وجوب وفا هیچ ثمره دیگری حاصل نمی شود، نذر صحیح نیست, اما اگر در جائی به وسیله وجوب وفا مصلحت دیگری حاصل می شود، اینجا از ادله اشتراط رجحان در نذر استفاده نمی شود که این نذر نیز لغو است، به خاطر اینکه قطع نظر از نذر رجحان حاصل نبوده، بلکه عرف متعارف نیز می فهمد که میزان در انعقاد نذر این است که در ظرف عمل باید منذور مصلحت دیگری غیر از مصلحت وفا داشته باشد، و الا اگر قبلاً منذور مصلحت دیگری داشت اما اگر وفا به نذر واجب شود آن مصلحت از بین می رود, مثلاً عالم عادل جاهل فاسق می شود و در نتیجه، در ظرف عمل ناذر جاهل فاسق را احترام کند، چنین نذری منعقد نمی شود، به همان حسابی که نذر در این مورد منعقد نمی شود و عرف نیز عدم انعقاد نذر را می فهمد، در عکس این مورد که بحث ما است نیز می فهمد که اگر وجوب وفا سبب شود که در ظرف عمل منذور راجح گردد مثلاً جاهل فاسق عالم عادل شود، نذر منعقد می شود، به نظر مختار چه به وسیله نفس النذر و چه به وسیله وجوب وفای به نذر قدرت و رجحان بیاید، کفایت می کند.

بنـابراین، به نظر مختـار در مسـئله جـاری که نـذر می کنـد فردا را غیر از روزه واجب موسع که بر عهـده دارد، روزه ای دیگر بگیرد،

عمومات وجوب وفا می گویـد واجب است که به این نـذر وفا کنـد، و نـذر مستحب صـفت وجوب می گیرد و باید فردا را به نیت نـذر روزه بگیرد, در اینجـا واجب مضـیق را بر واجب موسع مقـدم می کنـد، پس، رجحـان و قـدرت چه به نـذر و چه به وجوب وفای به نذر باشد، در صحت و وجوب وفای به نذر کافی است.

حالا اگر کسی این مطلب را نگوید

و بگویـد باید با قطع نظر از وجوب وفا در متعلق رجحان و قدرت باشد, حکم سه مثالی که در عروه بود چیست؟ مثال اول این بود که نـذر مطلق روزه کرده و می توانـد واجبی که بر عهده دارد، انجام دهد و بعد نذر را انجام دهد، و دوم این است که در نذر زمان تعیین کرده اما می تواند قبل از آن زمان روزه قضا را انجام دهد و بعد نذر را انجام دهد، و سوم این است که در نذر زمـان تعیین کرده امـا نمی توانـد قبل از آن زمان قضا را انجام دهـد و بعـد نـذر را انجام دهـد، اگر کسـی نظر مختار را در این صورت سوم بگویـد، آن دو صورت دیگر نیز حل شـده است، حالا اگر کسـی این نظر مختار را نگویـد و بگوید باید قدرت یا رجحـان بـا قطع نظر از وجوب وفـا باشـد، آیـا می توانـد در این موارد تفصـیل قائـل شود؟ مرحوم آقـای حکیم و مرحوم آقای گلپایگانی و عده ای از آقایان می گویند تفصیل درست نیست، اما به نظر می رسد که فی الجمله می توان تفصیل قائل شد، به خاطر اینکه در نـذر فردا متعلق نـذر دو جور ممکن است باشـد، گاهی نذر می کند که روزه صـحیح بگیرد، قید صـحت داخل منذور است، این نذر درست است چون روزه صحیح راجح است، نذر روزه صحیح را راجح نمی کند، عنوان متعلق نذر راجح است منتها مکلف قادر نیست غیر از روزه واجبی که بر عهده دارد، فردا روزه صـحیح بگیرد، اینجا رجحان متعلق به وسـیله نذر نیامده بلکه قدرت بر متعلق به وسیله نذر آمده است، اگر نذر نکند، فردا قدرت ندارد روزه صحیح دیگری بگیرد، اینجا قدرت به وسـیله وجوب وفا به نـذر می آیـد، اگر قـدرت حاصل شـده با وجوب وفای به نـذر را کافی نـدانیم، این صورت سوم باطل است، امـا در صورت اول و دوم که روزه صـحیح را قصـد کرده، روزه صـحیح به طور کلی بـا تمـام مصادیق آن راجـح است، منتها فرق در این است که اگر نذر نکند، مصداق روزه صـحیح منحصر در این است که اول قضا را انجام دهد و بعد روزه غیر قضائی صـحیح بگیرد، اگر نـذر نکرده باشـد، مادامی که روزه قضائی را انجام نداده باشد، نمی تواند روزه غیر قضائی صـحیح انجام دهد، اما اگر نذر کند، ممکن است بگوئیم که توسـعه قدرت برای او حاصل می شود و قادر می شود که دو فرد از روزه صحیـح را انجام دهـد، و درست است که در نـذر قدرت بر متعلق معتبر است اما اصل قدرت معتبر است و توسـعه قدرت معتبر نیست، در آن صورت سوم اصـل قـدرت متوقف بر نـذر بود و می گفتیم اگر اصـل قـدرت متوقف بر وجوب وفـا به نـذر بود، کفایت نمی کنـد، اما در اینجا اصل قـدرت به طبیعت منـذور متوقف به وجوب وفا به نـذر نیست و توسـعه قـدرت که مصداق دیگری برای قـدرت پیـدا شود، به وسـیله وجوب به وفا نـذر حاصل می شود، این دیگر هیـچ اشـکال پیدا نمی کند، اگر اصـلاً قـدرت نـدارد که فردی را انجام دهـد، بنا شد که قدرت حاصـله از وجوب وفا به نذر کفایت نکند، در صورت سوم نذر باطل است, امـا در آن دو صورت اول و دوم مکلف قبل از وجوب وفا به نـذر هم قادر بود روزه صـحیح بگیرد منتها به یک صورت از روزه صـحیح قـادر بود و حالاـ در اثر وجوب وفـا به نـذر دو صورت روزه را قادر است، شـرایط انعقاد نـذر حاصل است، به خـاطر اینکه رجحـان متعلـق در همه فروض و حـتی فرض سـوم بود، قـدرت بر منـذور در فرض سوم نبود و در دو فرض دیگر

قدرت بر منذور قبل از وجوب وفا به نذر وجود داشته, توسعه قدرت به وسیله وجوب وفا آمده و اصل قدرت نیامده تا بگوئید ادله این صورت را شامل نیست، لذا در آن دو فرض دیگر حکم به صحت می کنیم، بعد از نذر می تواند منذور را مقدم کند.

ص: ۵۴۵

فرض دیگری هست که آن را شنبه بحث می کنیم که همه فروض آن اشکال پیدا می کند، و آن این است که قید صحت در متعلق نذر اخذ نشده است، البته کسی که نذر می کند، روزه صحیح را نذر می کند، منتها گاهی روزه صحیح قید منذور است و گاهی به تخیل اینکه مطلق روزه صحیح است، نذر را بدون قید ذکر می کند، گاهی به قید صحت نذر می کند و گاهی خیال می کند که صحیح است، اگر در منذور قید صحت بیاورد، روزه ای در آن قید صحت شده، راجح است و با وجوب وفا به نذر توسعه قدرت پیدا می کند، اما اگر صحت را قید نکرده باشد، نذر می کند که روزه بگیرد و خیال می کند که مطلق مصادیق روزه صحیح است، و اگر از او بپرسند می گوید هر کدام از مصادیق روزه باشد فرقی نمی کند, اینجا باید نذر را باطل بدانیم، فرق بین این دو صورت را در جلسه آینده عرض می کنم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۲۱ فروردین ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب، ابتدا، فرض نذر روزه مستحب را پی می گیرند، و سپس، فرض تقدم روزه مستحب بر روزه استیجاری موسع را مطرح می فرمایند.

در عروه سه صورت ذکر شده بود که یکی نذر مطلق و دوم نذر معینی که می توان واجب موسع را مقدم کرد و سوم نذر معینی که نمی توان واجب موسع را مقدم کرد، آیا حکم این سه صورت از نظر صحت و بطلان نذر یکسان است یا در آن این تفصیل هست

ص: ۵۴۶

که در صورتی که نتوان واجب را مقدم کرد، نذر باطل باشد و در صورتی که بتوان مقدم کرد، نذر صحیح است، این احتمالات در مسئله هست، نظر مختار قبلاً عرض شد، در اینجا علی الفرض بحث می شود، اینجا بنابر این است که رجحان یا قدرت لولا النذر یا لولا وجوب الوفاء بالنذر شرط باشد، می خواهیم ببینیم که بنابر این مبنا چه باید گفت؟ شخص که به طور مطلق یا معین نذر می کند، ناذر به حسب متعارف می خواهد روزه صحیحی را نذر کند، صورت متعارف می تواند به دو گونه باشد ؛ یکی این است که صحت قید منذور می شود، مثلاً در جایی که ناذر تصریح می کند که نذر می کنم روزه صحیح بگیرم، و دوم این است که صحت قید نیست اما علم دارد که روزه ای که می گیرد، صحیح است، نظیر اینکه کسی می خواهد زکات بدهد، یقین پیدا می کند که زید مستحق است اما واقعاً مستحق نیست و زکات را به او می دهد، اینجا اراده زکات دادن به زید متمشی می شود، به خاطر اینکه علم به استحقاق مصحح اراده است، حالا اگر یقین پیدا کند که زید مستحق است، لذا نذر می کند که زکات را به زید بپردازد، علم به صحت پرداخت زکات به زید برای متوجه شدن نذر کافی است، اگر واقعاً زید مستحق نبود، نمی توان گفت که نذر یا اراده نکرده، منتها اگر مستحق نبوده، نذر باطل است، در اینجا نیز اگر کسی نذر می کند روزه بگیرد و نمی داند که روزی که می خواهد روزه بگیرد، عید قربان است، صحت را قید نزده تا بگوئیم عید قربان را نذر نکرده، علم به صحت منشأ شده که روزه آن روز را نذر کرد، یا اصلاً نمی دانست که روزه در عید

قربان باطل است، لذا عید قربان را نذر کند. مرحوم آقای خوئی نیز در بعضـی از موارد روزه عید قربان را نیز صـحیح می داند، حالا شخص نمی دانست که روزه عید قربان باطل است و نذر روزه می کند، این شخص واقعاً نذر کرده و قادر به انجام منذور هم هست منتها منـذور او مرجوح است، اینجا مورد نـذر اطلاق دارد، به خـاطر اینکه علم به صـحت تمـام مصادیق دارد منتها اشـتباه کرده، اینجـا شـارع نمی توانـد بـا اوفوا بالنـذر منـذور او را بـا همین اطلاق امضا کنـد، اوفوا بالنـذر این صورت را شامل نیست، به خـاطر اینکه روزه بعضـی از روزهـا مرجوح است، و این امر را هم که نـذر بـا لزوم انجـام روزه در غیر آن یـک روز منعقد شود، نمی توانیم با ادله اوفوا بالنذر اثبات کنیم، اوفوا بالنذر می گوید همان امری را امضا می کنم که شما تعهد کردید، در بحث ما تعهـد مخاطب را شارع قطعاً امضا نمی کنـد, پس، این مورد از تحت اوفوا بالنـذر خارج شده و فرض این است که دلیل دیگری نیز وجود ندارد که بگوید نذر با لزوم انجام روزه در غیر از آن یک روز منعقد می شود.

ص: ۵۴۷

سؤال: این که منذور باطلاقه باید راجح باشد مقتضای اطلاق ادله وفاء به نذر است یا مقتضای اصل این ادله؟

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ: مفاد «اوفوا بالنذر», لزوم عمل به تعهد ناذر است. در این موارد ناذر دو تعهد ندارد بلکه یک تعهد به انجام طبیعت روزه علی اطلاقه دارد, این که امضاء به آن شکل کلی نباشد, بلکه جزئی اضافی یا حقیقی شود, مخالف اصل اوفوا بالنذر است, و ادله به این گونه امضاء دلالت ندارد.

بنابر اینکه در صحت نذر صحت و رجحان لولا النذر معتبر باشد، در تمام این مصادیق انجام روزه مستحبی قبل از روزه واجب لولا النذر باطل است، قید صحت در منذور شخص نبوده تا بگوئیم روزه صحیح راجح است، اعتقاد صحت در تمام مصادیق منشأ این بود که نذر مطلق کند، اعتقاد موجب رجحان نیست، اوفوا بالعقود و اوفوا بالنذور شامل این مورد نیست و محکوم به بطلان است، پس، در جائی که متعلق نذر قید صحت نداشته باشد، در هر سه صورت نذر روزه باطل است. اما اگر متعلق نذر قید صحت داشته باشد، نذر می کند که فردا را روزه صحیح بگیرد و نمی داند که فردا عید قربان است یا نمی داند که روزه در عید قربان باطل است، در اینجا منذور راجح است اما متعلق نذر تحت قدرت او نیست و شرط دیگر که یکی از شرائط صحت نذر است، مفقود است، در فرض قبلی نسبت به تمام مصادیق منذور قدرت داشت اما منذور اصلاً راجح نبود یا علی اطلاقه راجح نبود، و در اینجا روزه صحیح را قید کرده روزه صحیح همیشه راجح است اما نمی تواند فردا روزه صحیح بگیرد، در نذر روزه زمان معین که نمی شود واجب موسع را بر آن مقدم کرد، منذور راجح است اما مقدور نیست و قرار است که قدرت بالنذر نیز کفایت نکند، و اگر کلی نذر کند، چیزی را نذر کند که می تواند هر دو روزه را بگیرد، نذر کند که یک ماه دیگر روزه بگیرد، اگر نذر نیز نمی کرد، می توانست اول قضا را بگیرد و بعد یک ماه دیگر روزه مستحبی را بگیرد، اینجا که منذور مقدور است، نذر صحیح است چون اصل القدره که شرط برای صحت نذر است، موجود است، صحت نذر اقتضا نمی کند تمام مصادیق طبیعت مقدور شخص باشد، اگر طبیعت به نحو استغراق را الزام کرده باشد، باید تمام مصادیق تحت قدرت باشد، نذر کرده که همه علماء را احترام کند، اگر نذر بخواهد علی کلیته صحیح باشد، باید احترام همه علماء تحت قدرت باشد، اما اگر نذر کند که عالمی را احترام کند، اینجا اصل قدرت بر طبیعت کافی است، اگر بر یک فرد از طبیعت قادر باشد و بر یک فرد دیگر قادر نباشد، به اصل الطبیعه قادر است، در قدرت بر طبیعت، قدرت بر فردی کافی است، اما اگر بخواهد رجحان در طبیعت منذور باشد و نذر طبیعت صحیح باشد، باید تمام مصادیق آن راجح باشد تا نذر طبیعت منعقد شود، بین رجحان طبیعت و قدرت بر طبیعت فرق است, بنابراین، اگر نذر کرده که یک ماه دیگر یک روز روزه صحیح بگیرد، روزه صحیح لولا وجوب الوفاء بالنذر هم راجح است و اینطور نیست که وجوب وفا به نذر روزه صحیح را راجح می کند، لولا النذر نیز روزه صحیح راجح است، منتها به وسیله نذر توسعه قدرت پیدا می کند، اگر نذر نکرده بود، برای قدرت او یک مصداق وجود داشت، اول روزه قضا را می گیرد و بعد روزه مستحبی را می گیرد و نمی توانست عکس کند، اما بعد از اینکه نذر کرده و شرائط نذر صحیح بود و قدرت به طبیعت بود، به خاطر اینکه برای قدرت بر طبیعت قدرت بر فردٌ ما کافی است و رجحان به متعلق نیز از اول بوده, منتها بر این فرد قدرت نداشته اما بر طبیعت قدرت داشت، قدرت به این فرد در صحت نذر طبیعت لازم نیست و قدرت به طبیعت شرط صحت است، نذر منعقد شده بود و قدرت او توسعه پیدا کرده و می تواند نافله واجب شده را مقدم یا مؤخر کند، به نظر می رسد که باید چنین تفصیلی قائل شد.

سؤال: مگر نباید عملی را که ناذر انجام می دهد راجح باشد؟

(پاسخ استاد دام ظله) : آن که در صحت نذر معتبر است این است که باید اصل متعلق نذر رجحان داشته باشد، اگر این فعل را که خارجاً انجام داده، متعلق نذر بود، این فرد باید راجح باشد، اما در بحث ما این شـی ء خارجی معین متعلق نذر نبوده، متعلق نذر طبیعت بوده و طبیعت نیز لولا النذر راجح بوده، و خود او یکی از مصادیق طبیعت را اختیار کرده است.

سؤال: می توان گفت که در نذر روزه به قید صحت با نذر و وجوب وفاء به نذر افراد طبیعت منذور توسعه پیدا می کند.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : با نذر افراد طبیعت توسعه پیدا می کند, مصادیق روزه صحیح توسعه پیدا می کند.

مرحوم آقای خوئی

فرمایشی و مرحوم آقای نائینی نیز فرمایشی دارد، اگر فرمایش مرحوم آقای نائینی به فرمایش مرحوم آقای خوئی برگشت کند، کلام ایشان قابل فهم است, مرحوم نایینی می فرماید: مکلف ذات روزه را نـذر کرده و نگفته روزه به قصد تطوع باشد و ذات روزه حتی لولاـ النـذر و قبـل از نـذر راجـح است، حالاـ چطور ذات روزه راجـح است، روشن نیست. مرحوم آقـای خوئی می فرماید که از ادله می فهمیم که معیار در صـحت رجحان لولا النذر است، لولا النذر اقتضاء رجحان داشتن در متعلق نذر که در ظرف عمل فعلیت پیـدا کند، در صـحت نذر معتبر است، در مسئله جاری ادله «الصوم جنه من النار» یا در باب نماز ادله ای که به صـحت نماز تطوع در وقت فریضه نیز حکم می کند، «الصلاه خیر موضوع»، «الصلاه قربان کل تقی» اقتضا را اثبات می کند، و بعـد از اینکه ادله نـذر مورد را گرفت، این اقتضاء رجحان در ظرف عمل فعلیت نیز پیـدا می کنـد، مانع از فعلیت برطرف می شود و لزوم وفـا به نـذر فعلی می شود، شـرائط صـحت نـذر موجود می شود، دو شـرط اقتضـاء رجحان و فعلیت بر فرض توجه تکلیف و وجوب موجود است، جـائی که منـذور لولاـ النـذر اقتضـائی برای رجحان نـدارد یا اینکه اقتضاء رجحان دارد اما اگر تکلیف هم بیاید، آن را به فعلیت نمی رساند، از تحت ادله صـحت نذر خارج است، مسئله جاری مشمول اوفوا بالنذر می شود و اقتضاء صـحت در ظرف عمل به فعلیت می رسد و کافی است، لذا در اینجا اشـکالی ندارد، هر سه صورتی که در عروه ذکر شده، صحیح است و نذر صحیح است و عمل خارجی نیز مجزی است.

به ایشان عرض می کنم که

اولاً، اقتضا رجحان را از کجا کشف کنیم، آیا می توانیم اثبات کنیم که در نماز بدون وضو اقتضای رجحان هست؟ شارع برای نماز وضو را شرط قرار داده، «الصوم جنه من النار» روزه صحیح را می گوید و فاقد شرط را که نمی گوید تا بگوئیم اقتضا را از این تعبیرات می فهمیم، این ادله ناظر به حکم فعلی و خصوص عبادت صحیح است و می گوید صوم صحیح جنه من النار، پس، اگر شارع شرطی قرار داد، نسبت به فاقد شرط نمی توانیم اثبات مقتضی کنیم، گاهی وقت شرط است، برای روزه ای که در غیر وقت خود مثلاً در عید قربان انجام گیرد، نمی توانیم اثبات مقتضی کنیم، هر شرطی این گونه است، وقت نافله عشاء بعد از نماز مغرب و عشا است و با «الصلاه قربان کل تقی» نمی توان گفت که اگر قبل از نماز مغرب و عشاء نافله عشا خوانده شود اقتضاء صحت دارد، این ادله نسبت به اثبات صحت در این موارد اطلاق ندارد لذا ثبوت مقتضی را صغرویاً نمی توانیم اثبات کنیم.

ثانیاً: اگر ما در رجحان منذور, رجحان حین العمل را کافی بدانیم, چرا باید اقتضاء رجحان حین العمل کافی نباشد, چرا باید اقتضاء رجحان لولا-النذر یا لولا-وجوب الوفاء بالنذر ثابت باشد ولی در فعلیت رجحان, فعلیت لولایی شرط نباشد, برای تفکیک در رجحان بین مرحله اقتضاء و فعلیت وجهی به نظر نمی رسد که در مرحله اقتضاء حتماً باید قبل از نذر و قبل از وجوب وفا به نذر وجود داشته باشد ولی در مرحله فعلیت رجحان, چنین شرطی لازم نیست, اگر ما در فعلیت رجحان, رجحان حین العمل را کافی بدانیم و بگوییم اگر با انشاء نذر یا وجوب وفا به نذر رجحان فعلیت یابد و در نتیجه در حین عمل, ما فعل راجحی را انجام می دهیم, عرف این مقدار را کافی می داند, چه مانعی دارد که اگر اقتضاء رجحان هم با انشاء نذر یا وجوب وفا بیاید کافی باشد, علی القاعده باید چنین مطلبی بی اشکال باشد, مثلاً اگر با نذر یا وجوب وفا جاهلی عالم شود یا فاسقی عادل شود در نتیجه اکرام شخص مورد نذر اکرام عالم عادل باشد, علی القاعده نذر باید صحیح باشد.

ص: ۵۵۰

سؤال: حضرت عالی در مسأله تزاحم می فرمودید که فرمایش آقای خویی که برای اثبات ملاک در مهم نیاز به امر است و اگر ما قائل به ترتب نباشیم نمی توانیم ملاک را احراز کنیم را این گونه پاسخ می دادید که با اطلاق ادله ای همچون الصلاه قربان کل تقی که با جمله خبریه ثبوت ملاک را می رساند ملاک داشتن مهم اثبات می شود, ولی در اینجا می فرمایید: این ادله اطلاق ندارد, فارق دو مسأله چیست؟

پاسخ استاد _ دام ظله _ : در مسأله تزاحم دلیلی نداریم که مهم فاقد شرط صحت است ولی در ما نحن فیه دلیل داریم که روزه مستحبی قبل از روزه واجب فاقد شرط و باطل است.

بحث بعدی مسأله ۴ است: الظاهر جواز التطوع بالصوم اذا كان ما عليه من الصوم الواجب استئجارياً و ان كان الاحوط تقديم الواجب

بنابر مبنای مختار که در عدم مشروعیت روزه مستحبی نمی توان از روزه قضا تعدی کرد وجه این مسأله روشن است, بحث بنابر این مبنا است که ما در مطلق فریضه قائل به عدم مشروعیت روزه شویم, مثلاً اگر به این کلام مرحوم صدوق در فقیه, ج۲, ص۱۳۶ که می فرماید: وردت الاخبار والآثار عن الائمه عليهم السلام انه لايجوز ان يتطوع الرجل بالصيام و عليه شیء من الفرض استناد کنیم, بنابراین مبنا چرا کسی که روزه استئجاری بر گردنش است می تواند روزه استحبابی بگیرد, با این که اگر مراد از فرض را هم فرض مذکور در قرآن بگیریم, وجوب روزه استیجاری با آیه قرآن (اوفوا بالعقود) اثبات شده است, مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی می فرمایند, عبارت «علیه شی من الفرض» در ادله از صوم استئجاری انصراف دارد, چون هر چند اجیر نسبت به مستأجر مدیون است, اما اصل دین مربوط به دیگری است و اجیر از او نیابت می کند و دین دیگری را ادا می کند و ادله از چنین روزه ای انصراف دارد.

حالا- مرحوم سید می گوید الظاهر چنین است اما مرحوم آقای خوئی علی ما هو المرسوم تعبیر جزم دارد، ممکن است کسی بگوید جزم درطرف مقابل آن است، ایشان وجهی برای این مطلب ذکر نمی کند، تا زمان مرحوم کاشف الغطاء ندیده ام کسی مسئله را عنوان کرده باشد، اکثر گفته اند اگر شی ء من الفرض وجود داشت، باید اول آن را انجام دهد و عده ای نیز گفته اند عدم مشروعیت روزه مستحب مخصوص روزه قضا است، مانند مرحوم میرزای قمی و بعد از ایشان نیز کسی این بحث را عنوان نکرده است، فقط مرحوم کاشف الغطاء است که به عنوان قید ذکر کرده و بعد مرحوم صاحب جواهر به نحو تردید می گوید، اول می فرماید روزه مستحب با وجود اجاره اشکال ندارد و بعد می گوید و یحتمل که اشکال داشته باشد، اما این آقایان می فرمایند علیه شیء من الفرض, از روزه استیجاری انصراف دارد، انصراف برهانی نیست، آنچه که ما می فهمیم و مرحوم آقای خوئی نیز در موارد دیگر فرموده، این است که این تعبد شرعی که بر عدم مشروعیت روزه مستحبی کرده مربوط به همان چیزی است که عرف می گوید هنوز ذمه خود را فارغ نکردی، خوب نیست که کار مستحب انجام دهی, همین امر که رجحان عرفی دارد(تقدیم واجب موسع بر مستحب) بالتعبّد الشرعی شرط صحت روزه مستحبی شده است و در این رجحان عرفی فرقی بین این وجود ندارد که مدیون چه کسی باشد، به نظر می رسد که فرقی بین روزه استئجاری و سایر روزه های واجب وجود ندارد و انصرافی نیز فهمیده نمی شود، ظواهر کلمات علماء نیز اطلاق دارد و عدم مشروعیت روزه مستحبی با وجود روزه استئجاری را هم شامل می شود.

ص: ۵۵۲

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲۲ فروردین ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط صحت صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله مشروعیت روزه مستحبی با بودن روزه واجب، ابتدا، استدراکی در فرض نذر روزه مستحب، و ادامه فرض تقدم روزه مستحب بر روزه استیجاری موسع را بیان می فرمایند، و سپس، در بحث شرایط وجوب صوم، شرطیت بلوغ و عقل را بررسی می کنند.

درباره بحث گذشته که عرض کردم که ممکن است صحت قید منذور یا معلوم ناذر باشد، تجدید نظری به ذهنم آمد،

عرض کردم که اگر صحت قید منذور نباشد و معلوم ناذر باشد، اگر صحت حین النذر را کافی ندانیم، حکم همه فروض یکسان است و همه فروض باطل است، و اگر صحت قید منذور باشد، اگر صحت قبل از وفای به نذر شرط باشد، باید در صحت تفصیل دهیم. اما بعد به ذهنم آمد که بین این دو صورت فرقی وجود ندارد، صحت چه قید منذور و چه معلوم ناذر باشد، اگر رجحان حین العمل را کافی بدانیم، همه فروض صحیح است و اگر کافی ندانیم، همه فروض باطل است، به خاطر اینکه زمانی که قید شده و نذر کرده که روزه صحیح بگیرد و وقت وسیع است، اگر متعلق نذر روزه صحیح لولا النذر باشد، باید اول قضا را انجام دهد و بعد عمل به نذر کند، به خاطر اینکه صحیح لولا النذر همان روزه ای است که قبلاً قضا انجام شده باشد، و اگر متعلق نذر روزه صحیح و لو بالنذر و وجوب الوفاء بالنذر باشد، رجحان آن نیز بالنذر است و نمی توان گفت که رجحان لولا النذر است و صحت بالنذر است، همان که صحیح بالنذر است، راجح بالنذر است، و ما علی الفرض راجح لولا النذر را شرط دانسته ایم، راجح لولا النذر صحیح لولا النذر است، اگر آن را نذر کند، نذر صحیح است اما فایده ای در بحث ما ندارد، اگر صحیح لولا النذر را نذر کند نتیجه این می شود که اول باید روزه قضائی و بعد روزه نذری را انجام دهد، اگر صحت قید منذور باشد، برای مسئله جاری یا نتیجه ای ندارد و یا مانند اینکه صحت معلوم ناذر باشد، تقدیم روزه نذری باطل است، پس، اصل مسئله همین است که به خاطر اینکه رجحان حین العمل را و لو بالنذر او بالوفاء بالنذر کافی می دانیم، همه فروض صحیح است، و اگر این مبنا نباشد، همه فروض باطل است.

ص: ۵۵۳

درباره بحث بعدی که کسی روزه استیجاری موسع بر عهده دارد، عرض شد که

فقط مرحوم کاشف الغطاء این مسأله را عنوان کرده و کسی دیگر این را نمی گوید و تناسب حکم و موضوع نیز اقتضا می کند که فرقی بین روزه استئجاری و سایر روزه ها وجود نداشته باشد، به خاطر اینکه آنچه که عرف راجح می داند و شرع تعبداً آن را شرط قرار داده، این است که به دلیل اینکه انسان نمی داند که بعد چه خواهد شد مناسب است واجب موسع را مقدم بدارد و حتی بسیاری در باب قضاء قائل به مضایقه هستند و واجب می دانند که قضا را زودتر انجام دهد، شارع مقدس این امر را که عرف راجح می داند، تعبداً شرط صحت روزه مستحبی قرار داده و گفته باید قبلاً روزه واجب را انجام دهد تا

بتوانـد روزه مسـتحبی بگیرد، بنابراین، شخصـی که با استیجار مـدیون دیگری شـده باید زودتر روزه استئجاری را انجام دهد تا حـادثه ای به وجود نیایـد و واجب زمین نمانـد، روزه استئجـاری بـا واجبـات دیگر فرقی نـدارد, در بحث هـای دیگر اگر کلمه «شـیء من الفرض» به کار ببرند از آن عموم اسـتفاده می شود و واجب بالاستئجار را هم می گیرد. وقتی گفته می شود که اگر کسی به واجبـات عمـل کنـد، عـادل است, موضوع عـدالت کسـی است که به همه واجبـات خود عمل کنـد, چه واجباتی که مسـتقیم متوجه او شـده و چه واجباتی که ابتـداء متوجه دیگری است و بر او واجب است که عمل او را انجام دهد و این که در استئجار, با عقـد قرارداد وجوب به عهـده اجیر می آیـد فارق نیست, به نظر می رسـد که اگر ما به عـدم مشـروعیت روزه برای کسـی که «علیه شـیء من الفرض» به طور مطلق قائل شویم بایـد در روزه استئجاری هم روزه مسـتحبی را مشـروع نـدانیم, ولی چون ما به چنین اطلاقی قائل نیستیم لذا انجام روزه مستحبی با وجود روزه استئجاری اشکالی ندارد.

«فصـل فی شـرائط وجوب الصوم و هی امور ؛ الاول و الثـانی البلوغ و العقـل فلا یجب علی الصبی و المجنون الا أن یکملا قبل طلوع الفجر دون ما اذا کملا بعده فانه لا یجب علیهما و ان لم یأتیا بالمفطر بل و ان نوی الصبی الصوم ندباً».

از شـرایط وجوب بودن بلوغ و عقـل از نظر نص و فتوا قابل تردیـد نیست و بحثی نـدارد، فقط اسـتثنائی دارد که آن فی الجمله مورد بحث است، اگر انسان قبل از طلوع فجر کامل شود، آن روز را بایـد روزه بگیرد، در این تردیـدی نیست، مورد بحث این است که اگر در اثنـاء روز کامـل شود و مفطری انجام نـداده باشـد، در اینکه آن روز را روزه بگیرد یا نگیرد، فی الجمله بحثی هست.

مرحوم ابن حمزه در وسـیله دربـاره صبی که در اثنـاء روزه بالغ شـده و تا آن وقت مفطرات را انجام نـداده فرموده که بایـد آن روز را روزه بگیرد, فرض ایـن مسـأله در جـایی اسـت که صـبی نیت روزه نکرده, ممکن است وجه کلاـم ابن حمزه را در این فرض این گونه ذکر کرد که مرحوم آقای حکیم در بحث اعتبار نیت در صحت صوم می فرماید: می گوید

نیت صوم فـاعلی است، یعنی قصـد قربتی که در بـاب صوم معتبر است به این معنا است که فاعل بایـد حالت و ملکه ای داشـته باشـد که اگر یکی از مفطرات پیش آیـد، از آن اجتناب کنـد، گرچه عمل وی حسن فعلی نداشـته باشد و ترک اختیاری انجام نمی دهـد، حسن فـاعلی در صـحت صوم کفایت می کنـد، لـذا ممکن است بگوئیم اینکه بر اشتراط قصـد قربت اجماع دلالت دارد، این اشتراط فی الجمله اجمـاعی است، اگر قبل از غروب قصـد قربت کنـد و مرتکب مفطری نشـده بود و حسن فاعلی نیز داشت، این مقدار برای صحت روزه کفایت کند.

البته مرحوم آقای حکیم, کفایت نیت روزه در روز را با ارتکاز متشرعه رد می کند.(۱)

مرحوم آقای خوئی

در اینکه نیت معتبر در صوم نیت فاعلی است و نیت فعلی نیست، با مرحوم آقای حکیم موافق است اما در این بحث در رد فرمایش مرحوم آقای حکیم اضافه ای دارد، مرحوم آقای خوئی می فرماید که درست است که در صحت روزه نیت فاعلی معتبر است اما در باب صوم دو چیز معتبر است، (این را من عرض می کردم و بعد دیدم که مرحوم آقای خوئی نیز همین را می فرماید)، در صوم قصد قربت و قصد عنوان معتبر است، به خاطر اینکه صوم از عناوین قصدیه است، ممکن است توصلیات نیز از عناوین قصدیه باشد، اداء دین توصلی و از عناوین قصدیه است، به دلیل اینکه صوم از عناوین قصدیه است، اگر کسی متوجه صوم و تشریع صوم نبود و مفطرات را نیز انجام نداد، صائم نیست، باید برای مفطرات انشاء صومی کند، گرچه نفس ترک تحت اختیار نباشد اما قصد عنوان معتبر است، مرحوم آقای خوئی در رد کلام مرحوم آقای حکیم می فرماید شما که می گوئید در باب عبادات و در این عبادت اشتراط قصد قربت فی الجمله اجماعی است و نیت فاعلی کافی است، اما این مطلب قصد عنوان را درست نمی کند، اگر شخص قصد عنوان داشته باشد و قصد قربت نداشته باشد، بگوئیم این فرمایش لولا الارتکاز درست باشد، اما به دلیل اینکه قصد عنوان نیز معتبر است، نیت فاعلی کفایت نمی کند.

ولی من عرض می کنم که

لازم نیست بگوئیم نیت فعلی معتبر نیست و نیت فاعلی معتبر است، در اینجا نیت فعلی نیز معتبر است، به خاطر اینکه باید عنوان را برای امتثال امر حق تعالی قصد کند، به دلیل اینکه روزه عبادت است، باید از اول تا آخر قصد کند، انشاء این که ترک مفطرات به عنوان صوم باشد، تحت اختیار است و می تواند در این انشاء نیز قصد قربت داشته باشد، پس، می گوئیم که نیت معتبر در روزه نیت فعلی است و قواعد کلی این است که در عبادات باید در همه عبادت نیت فعلی و قصد قربت داشته باشد مگر دلیلی بر اخراج و اجزاء نیت فاعلی داشته باشیم، مرحوم آقای حکیم از باب ناچاری می فرماید اینجا نمی شود نیت فعلی را شرط دانست، لذا باید شرط را نیت فاعلی بدانیم و لولا الارتکاز، اجماع اشتراط فی الجمله نیت فعلی را می گوید، ایشان این گونه مشی کرده است. بنابراین، در مسئله جاری که صبی نیت نکرده و در اثناء روز بالغ می شود و مرتکب مفطری نشده باشد، نمی تواند نیت صوم کند و طبق قاعده کافی نیست و دلیلی برای اجزاء نداریم، مقتضای قواعد این است که صائم از اول باید نیت داشته باشد و فرض این است که صبی از اول نیت نداشت، لذا کافی نیست.

سؤال: آیا در مورد اعتبار نیت فعلی در صحت صوم یا کفایت نیت فاعلی می توان این گونه گفت: که صوم مرکب است از یک عده تروک و قصد عنوان, قصد قربت در هر دو جزء این مرکب معتبر است ولی در تروک قصد قربت به معنای نیت فاعلی است و در قصد عنوان به معنای نیت فعلی.

پاسخ استاد _ دام ظله _ : این تعبیر صحیح است.

اینجا بحثی هست که ما که عبادات صبی را شرعی می دانیم، بنابر این مبنا، اگر صبی قبل از بلوغ نیت کند و در اثناء روز بالغ شود،

روزه او تا آن وقت صحیح بوده، آیا نظیر اینکه در حج مستحبی یا اعتکافی که شروع شده، اتمام واجب است، در این روزه نیز که تا این وقت از روز صفت نفل داشت، ملزم به تتمیم هست؟ عده ای از بزرگان حکم کرده اند که تتمیم واجب است، این قابل بحث است.

ممکن است کسی برای وجوب تتمیم صوم این گونه استدلال کند که

«ثم أتموا الصیام الی اللیل» می گوید صیام شروع شده را تا لیل تمام کنید، اگر شخص نابالغ باشد، ادله حدیث رفع این حکم را از نابالغ برداشته و آیه شریفه به نابالغ نمی گوید که تا لیل تمام کند، اما حدیث رفع نسبت به بالغ این حکم را برنمی دارد.

نقد این استدلال این است که

آن طور که از دقت در آیه شریفه و از ادله دیگر استفاده می شود، آیه شریفه نمی گوید که اگر صوم را شروع کردید، آن را تا لیل تمام کنید، بلکه می گوید باید صوم را شروع کنید و از طلوع فجر تا شب روزه را تمام و کامل بگیرید، آیه شریفه ناظر به واجب مشروط نیست که به این معنا باشد که اگر روزه را شروع کردید، تمام کنید، بلکه به معنای لزوم شروع روزه تام است و چنین خطابی به بالغی است که قبل از طلوع فجر بالغ است و شامل بالغ شده در اثناء روز نیست.

ممکن است وجه دیگری گفته شود که

عنوان صوم چیزی نیست که به امساک در مجموع طلوع فجر تا لیل گفته شود، امساک در جزءی از این مجموع هم صوم است ولی مطلوب الزامی یا استحبابی این مجموع است، اگر گفتند نیم ساعت اینجا جلوس کنید، بر نیم دقیقه نیز عنوان جلوس صدق می کند، اما اگر این جلوس بخواهد مطلوب آمر باشد، باید نیم ساعت جلوس انجام شود و وجوب ارتباطی است و کمتر از آن کافی نیست، صوم بر امساک در زمانی کوتاه نیز صدق می کند و شخص در هر آن به آن روز صائم است، البته صوم صحیح با امساک در مجموع من حیث المجوع است، به بالغین می گویند هر کسی که بالغ است، وظیفه او در روز این است که امساک کند، منتها اگر در حال صغر مفطر را انجام داده، به دلیل اینکه شرط صحت صوم این است که افطار نکرده باشد، روزه او باطل است، همچنین اگر در حال صغر نیت نکرده باشد، به دلیل اینکه شرط صوم این است که در تمام وقت نیت داشته باشد و این شخص چنین نیتی ندارد, دلیلی بر کفایت نداریم، اما اگر در حال صغر نیت کرده و عمل صوم صحیح است و اگر بقیه را اتمام کند نیز صوم است، منتها قبلاً عنوان مطلوبیت الزامی نداشته و پس از بلوغ عنوان مطلوبیت الزامی پیدا کرده، صوم او صحیح بوده و دیگر فرقی ندارد که قبل از بلوغ عنوان مطلوبیت الزامی یا استحبابی داشته باشد، بگوئیم از اطلاق ادله ای که می گوید وظیفه اشخاص در روز ماه مبارک رمضان این است که صائم باشند، نابالغ خارج شده، یکی، دو نفر از اعلام مهم متأخر که فقیه متبحری بوده اند مانند مرحوم آقا سید ابو الحسن اصفهانی و مرحوم شیخ علی جواهری گفته اند روزه صبی که نیت صوم کرده و در اثنا روزه بالغ شده و روزه را به نیت وجوب ادامه داده صحیح است، و از سابقین نیز مرحوم شیخ و مرحوم محقق در معتبر و مرحوم صاحب مدارک نیز قائل به صحت چنین روزه ای شده اند.

ص: ۵۵۸

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۲۸ فروردین ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت بلوغ و عقل را پی می گیرند.

در مسئله ای که صبی قبل از بلوغ نیت کند و در اثناء روز بالغ شود،

مرحوم سید در عروه می فرماید تتمیم لازم نیست و عده ای از بزرگان مانند مرحوم شیخ طوسی حکم کرده اند که تتمیم واجب است و در خلاف دعوای اجماع نیز دارد اما شاید شهرت بر خلاف این باشد، در این مسئله چندان به مراجعه به اقوال فقها نیازی نیست.

بحث این است که دلیل برای وجوب اتمام چیست،

مرحوم سید تعبیر می کند که احتیاط در این است که تمام کند و بعد قضا کند، و مرحوم آقای بروجردی می فرماید اینجا باید گفت که احتیاط این است که تمام کند و اگر تمام نکرد، قضا کند و نباید این طور تعبیر شود که احتیاط در این است که تمام کند و بعد قضا کند، نکته کلام ایشان معلوم است، به خاطر اینکه اگر برای او اتمام واجب باشد، اداءاً عمل را انجام داده و اگر واجب نباشد، قضا ندارد، این مطلب را ابتدا مرحوم آقای بروجردی و بعد دیگران فرموده اند.

مرحوم آقای حکیم وجه کلام مرحوم شیخ و بعضی دیگر را که اتمام را واجب دانسته اند، این گونه بیان می فرماید که

صوم لولا الصغر مصلحت ملزمه ای دارد و وقتی بعد از بلوغ شرائط تکلیف متوجه او شد، مکلف حق ندارد مصلحت ملزمه را تفویت کند، نظیر آن در باب نماز است، برای کسی که در آخر وقت در اثناء نماز بالغ می شود، شکستن و رها کردن نماز جایز نیست، لذا باید نماز را تمام کند، چون اگر نماز را رها کند، تفویت مصلحت ملزمه می شود.

ص: ۵۵۹

مرحوم آقای خوئی

مفصل بحث کرده اما مراد ایشان چندان روشن نیست، می فرماید حق با کسانی است که روزه را واجب نمی دانند، به خاطر اینکه تکلیف وجوبی متوجه کسانی است که بتوانند به طور کامل روزه بگیرند و در چنین صورتی برای کسی که شرائط تکلیف را دارا باشد، واجب است روزه بگیرد، ادله ای که می گوید صوم واجب است، کل صوم را بر مکلف واجب می کند، شخصی که در اثناء روز دارای شرائط تکلیف شده، نمی تواند از اول طلوع فجر تا غروب شمس امساک عن نیه داشته باشد و کل صوم را بگیرد و فقط می تواند صوم را اتمام کند و در اینجا برای اینکه اتمام صوم قائم مقام صوم کل روز باشد، دلیل خاصی وجود ندارد و ادله عامه برای اثبات وجوب اتمام کفایت نمی کند، و این مطلب که بگوئیم حدیث رفع به نحو قضیه

حینیه و حکم مادامی است و بعد از زوال صباوت، دیگر رفعی وجود نخواهد داشت، درست نیست، به خاطر اینکه اگر آنات روز مستقلًا تحریماً یا الزاماً حکم داشت و از قبیل مرکب استقلالی غیر ارتباطی بود، الزام به روزه در ما بقی روز صحیح بود، حالا این مثال را من عرض می کنم، نابالغی که غصباً در منزلی سکنی کرده در حال صغر سکنا برای او حرمت شرعی ندارد، بعد از بلوغ بقاءاً برای او تکلیف می آید و ملزم است که خارج شود، این مطلب به این خاطر است که آن به آن غصب مفسده دارد و مستقلًا حرام است، اما در واحد ارتباطی مانند صوم که در مجموع من حیث المجموع آن مصلحت هست، وجهی برای لزوم اتمام نیست, شارع در حال صغر الزام خود را از مجموع برداشته، مصلحت ملزمه داشتن روزه نصفه روزه در حال بلوغ به دلیل خاصی نیاز دارد و ادله عامه نمی تواند این روزه ناقص را قائم مقام روزه کل روز قرار دهد.

ص: ۵۶۰

مرحوم آقای خویی در ادامه در مورد تنظیر محل بحث ما به بالغ شدن صبی در آخر وقت در اثناء نماز که در کلام مرحوم آقای حکیم آمده می فرماید که بین باب روزه و باب نماز فرق وجود دارد، توضیح این که گاه متعلق امر وجوبی و امر استحبابی مختلف است, مثلاً در نافله صبح و نماز صبح یا در انفاق استحبابی و دین واجب در متعلق امر استحبابی و وجوبی اختلاف وجود دارد، اما نماز ظهر که برای نابالغ مستحب و برای بالغ واجب است، از ناحیه متعلق امر وجوبی و استحبابی اختلافی نیست و متعلق هر دو امر طبیعت واحده است و فقط امر در یکی به طور الزام و در دیگری به طور استحباب متوجه شده، متعلق امر استحبابی و نماز ظهری که نابالغ می خواند، همان متعلق امر وجوبی و نمازی است که بالغ می خواند، در نتیجه، اگر نابالغ در اول وقت نماز ظهر را بخواند و بعد بالغ شود، نماز او صحیح است، به خاطر اینکه مقصود اولیه که منشأ شده که شارع امر الزامی کند، حاصل شده است، در حقیقت امر الزامی صلاه به بالغین مشروط به این است که طبیعت صلاه قبلاً حاصل نشده باشد، به دلیل اینکه طبیعت متعلق امر حاصل شده، دیگر زمینه ای برای امر به این متعلق نیست، اما اگر نابالغ در اثناء نماز بالغ شود و وقت وسیع است، شارع می فرماید که قبلاًـ ملزم نبودی اما الآن ملزم هستی که نماز چهار رکعتی تحویل دهی، نسبت به بالغی که شروع به نماز می کند، مادامی که از نماز فارغ نشده و برای او نسبت به نماز سلب قدرت نشده، هنوز تکلیف به نماز ساقط نشده، امر با سلب قدرت با عصیان یا اطاعت ساقط می شود، منتها صلاه مأمور به به خطاب وجوبی در وسعت وقت دو مصداق دارد، یکی این است که همین نماز شروع شده را تمام کند و با اتمام نماز چهار رکعتی کامل تحویل دهد و دوم این است که این فرد از نماز را رها کند و فرد دیگر از نماز را استیناف کند، اگر دلیلی برای حرمت شکستن نماز نداشته باشیم، مکلّف به حکم عقل بین این دو فرد واجب مخیر است، تا اینجا مفروض بحث صورت بلوغ در وسعت وقت است, اما اگر در آخر وقت و ضیق وقت در اثناء نماز بالغ شود، دو صورت دارد ؛ گاهی نماز بدل اضطراری برای عاجز دارد و مکلف می تواند یک رکعت از نماز را در وقت بخواند, در نتیجه می تواند نماز را بشکند و رها کند و نماز دیگری بخواند که با «من ادرک» تصحیح می شود ولی او حق شکستن نماز را ندارد, چون «من أدرک» کسی را که قادر است که همین نماز موجود را تمام کند، شامل نیست, چنین شخصی موظف است که همین نماز را تمام کند و چنین نمازی صحیح نیز هست، و در مورد کسی که اگر نماز را بشکند، آخر وقت است و دیگر حتی یک رکعت را نیز درک نمی کند، ایشان استظهاری می کند و می فرماید: اینجا الزام ندارد که نماز را تمام کند، به خاطر اینکه ظاهر ادله به کسی می گوید نماز چهار رکعتی را تحویل بده که قادر باشد نماز را شروع کرده و یک چهار رکعتی کامل انجام دهد، و فرض این است که در بحث ما مکلف حتی با «من أدرک» نمی تواند یک نماز کامل تحویل بدهد، پس، ظواهر ادله دلالت می کند که بر چنین شخصی لازم نیست که این نماز را تمام کند، بعد ایشان می فرماید اگر کسی این ظهور را قبول نکند و بگوید در اینجا نیز که نمی تواند یک رکعت را درک کند، باید نماز را تمام کند و لازم نیست که بعد از شکستن، بر شروع نماز دیگر قدرت داشته باشد تا نماز واجب گردد، ممکن است بین باب نماز با باب صوم فرق بگذاریم, اتمام نماز را لازم و صحیح بدانیم ولی اتمام روزه را لازم ندانیم, چون در باب نماز، طبیعت نماز بین الحدین واجب است و این طبیعت مصادیق مختلفی دارد, اگر بر یکی از افراد این طبیعت قدرت داشت, برای لزوم عمل کافی است که در محل بحث هم فرض این است که قدرت بر اتمام نماز دارد, پس به طبیعت قدرت دارد, اما صوم مصادیق متعددی ندارد و بلکه یک مصداق دارد که امساک کامل عن نیه از اول طلوع فجر تا غروب شمس است، در ما نحن فیه مکلف بر چنین مصداقی قدرت ندارد و دلیلی بر قبول صوم ناقص به جای صوم کامل وجود ندارد, مرحوم آقای خویی می فرماید: فرق باب نماز و باب صوم فی غایه الوضوح است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲۹ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت بلوغ و عقل را پی می گیرند.

پیش از ادامه بحث یک بحث اصولی در مورد کیفیت اجزاء و سقوط امر ارائه می دهیم. اجزاء و سقوط امر به دو شکل حاصل می شود, یکی با امتثال امر و دوم با حصول غرض اولی که منشأ امر شده است و در این جا فرقی بین توصلی و تعبدی نیست, غرض اولی مولی با غرض از امر متفاوت است, غرض از امر تنها حصول حصه ای از غرض اولی مولی است که امر در سلسله علل آن واقع است, غرض از هر شیء نمی تواند چیزی باشد که آن شیء در حصول آن چیز دخالت نداشته باشد, شرایط صحت بعث غرض از امر را مضیق می کند, مثلاً از شرایط بعث قادر و متذکر بودن مأمور به است, تا شخصی قادر و متذکر نباشد نمی تواند مورد خطاب قرار گیرد, اگر کسی مطلوب اولی مولی را بدون توجه به امر و از روی غفلت در حال خواب یا بیداری انجام داد, این کار او امتثال امر نیست, و حصول چنین کاری غرض از امر و بعث نیست, اما به دلیل این که در متعلق امر خصوصیتی اخذ نشده و غرض اولی مولی حصول این شیء بدون هیچ قید و شرطی است, این شیء چه از روی توجه و چه از روی غفلت حاصل شود, مطلوب اولی مولی حاصل می شود و قهراً امر ساقط می گردد, نتیجه این تحلیل این است که اوامر در این گونه موارد اوامر مشروط است, مولی به قادر و متذکر خطاب مشروط می کند به این شکل که اگر متعلق امر به علت دیگری غیر از امر حاصل نشده باشد باید مأمور آن را ایجاد کند, حالا ـ اگر متعلق به علت دیگری غیر از امر حاصل شد, کفایت می کند, چون در مطلوب اولی مولی (و نه در غرض از بعث) فرقی نمی کند که این مطلوب از روی توجه یا غفلت حاصل شود, گاه از حصول مطلوب اولی مولی به حصول ملاک امر تعبیر می شود که مراد حصول ملاک اولی مولی است نه غرض از امر.

ص: ۵۶۲

در بحث ما که نابالغ وسط نماز بالغ شده است, اگر بگوئیم متعلق امر استحبابی یعنی نماز ظهری که نابالغ می خواند، همان متعلق امر وجوبی و همان چیزی است که بالغ می خواند و فقط امر در یکی به طور الزام و در دیگری به طور استحباب متوجه شده، با عمل نابالغ تکلیف بالغ ساقط می شود, شارع که به بالغ خطاب می کند مراد این نیست که باید یا در حال صغر یا در حال کبر تکلیف را انجام دهی، لکن این خطاب مشروط است به این معنا که اگر قبلاً نماز ظهر را نخواندی، واجب است نماز ظهر را بخوانی، به خاطر اینکه مصلحتی که در نماز ظهر است، در عمل بالغ و عمل نابالغ وجود دارد, لـذا با خواندن نماز ظهر در حال صغر مصلحت اولیه حاصل شده و شارع بیش از این نیز نمی خواهد و نماز ظهر قابل تکرر نیست، در نتیجه حصول ملاـک اصلی و مصالح قائم به نماز ظهر، منشأ سقوط امر متوجه به بالغ می شود و اجزاء از جهت امتثال امر متوجه به بالغ نیست، و در این اجزاء فرقی وجود ندارد که تمام عمل یا بعض آن در حال صباوت انجام شود، و اینکه مستحب مجزی از واجب باشد، در اینطور موارد طبق قاعده است و اینطور نیست که تعبد شرعی اجزاء مستحب را از واجب اثبات کرده باشد، به

خاطر اینکه بعث به حکم عقل واجب مشروط بر عدم تحقق مأمور به به طریق دیگر است وقتی مأمور به قبلاً حاصل شده امر ساقط می شود، تمام مشابهات همین حکم را دارد و نیازی به تعبد ندارد.

ص: ۵۶۳

سؤال: آیا احتمال خصوصیت در بالغ داده نمی شود.

(پاسخ استاد دام ظله) : اگر متعلق خطاب به بالغ ظهر با خصوصیتی باشد، عمل نابالغ یا عملی که برخی در حال صغر و برخی در حال کبر انجام گرفته کفایت نمی کند، به خاطر اینکه به متعلق خطاب عمل نشده، اما فرض مسئله این است که متعلق خطاب به بالغ اصل الطبیعه است و هیچ قیدی ندارد و آن طبیعت هم قبلاً حاصل شده، قهراً امر ساقط می شود چون وجوب آن مشروط بوده است.

بنابراین، کسی که در اثناء نماز بالغ شده و وقت وسیع است، باید ببینیم که خطاب به چه کسی متوجه است، وقتی گفته می شود که باید نماز چهار رکعتی تحویل دهی، گاهی به طور کلی است و متعلق اعم از نماز استینافی یا نماز با تتمیم نماز قبلی است، در این صورت، تتمیم نماز شخص بالغ شده در اثناء مصداقی از واجب تخییری می شود، اما اگر از خطاب نماز چهار رکعتی چنین استظهار کنیم (که به نظر ما هم این استظهار صحیح است) که مراد اعم از تتمیم نیست و ظاهر در آوردن یک نماز کامل و استیناف نماز است, حکم فرق می کند، مرحوم آقای خوئی نیز این را قبول دارد که ظاهر خطاب, استیناف است نه اعم از تتمیم و استیناف، لذا اگر کسی در اثناء نماز بالغ شد، کار وی متعلق امر و مصداق مأمور به نیست، مأمور به نمازی که همه چهار رکعت آن در حال بلوغ باشد، منتها به دلیل اینکه نمازی که تمام آن قبل از بلوغ باشد، وافی به همان مصلحتی است که نماز کامل انجام شده بعد از بلوغ داراست و نماز ملفق هم که قسمتی از آن قبل از بلوغ و قسمتی بعد از بلوغ انجام گرفته همین حکم را دارد، امر به وجوب نماز چهار رکعتی ساقط می شود، به خاطر اینکه در اینطور موارد امر به نماز امر مشروط است, شارع بالغ را اینگونه الزام می کند که اگر قبلاً نماز چهار رکعتی تماماً قبل از بلوغ یا ملفق از قبل و بعد از بلوغ نخوانده باشی، باید نماز چهار رکعتی بخوانی، لذا به نظر می رسد که در اینجا نماز نابالغی که در اثناء نماز بالغ می شود مجزی هست و کفایت می کند البته این نماز همانطور که قبل از بلوغ مستحب بود، اتمام آن نیز مستحب است ولی مسقط امر الزامی است و لازم نیست مکلف آن را استیناف کند اگرچه مکلف می تواند آن را رها و قطع کند که در این صورت باید یک نماز کامل به قصد وجوب انجام دهد.

ص: ۵۶۴

مرحوم آقای خویی مطلبی ادعا کرده که روشن نیست, ایشان می فرماید که ظواهر ادله این است که خطاب به نماز به کسی است که به اتیان تمام صلات از اول قادر باشد اما متعلق امر اوسع است و استیناف و اتمام را شامل است. این مطلب روشن نیست ایشان اختصاص خطاب را به خصوص قادر بر استیناف به دلیل انصراف می گوید با این که که اگر متعلق امر به نماز چهار رکعتی, جامع بین استیناف و اتمام است, چرا خطاب به قادر بر استیناف منحصر باشد, لذا اگر ظهور ادله الزام را در این که امر به استیناف و اتیان نماز کامل است نپذیریم و متعلق را اعم از استیناف و اتمام بدانیم باید کسی را که در اثناء نماز بالغ می شود و قادر بر اتمام نماز است اما به جهتی مانند ضیق وقت قادر به استیناف نیست, باید وی را مورد خطاب بدانیم و اتمام نماز او را مصداق واجب بدانیم, آقای خویی کسی را قادر بر استیناف نیست مورد خطاب الزامی نمی داند, با این حال متعلق را جامع بین استیناف و اتمام می داند و این امر وجهی ندارد, این که قدرت بر فردی را شرط خطاب به جامع بدانیم استظهار عرفی ندارد, دو گونه خطاب عرفاً متصور است, یکی این که خطاب برای این است که شیء که موجود نبوده وجود پیدا کند, نماز چهار رکعتی قبلاً موجود نبوده, مکلف آن را موجود کند, حال خواه با تکمیل نماز ناقص یا با آوردن یک نماز کامل, در این صورت متعلق خطاب اعم از استیناف و تکمیل نماز قبلی است, در اینجا به کسی که قادر به خصوص تتمیم هم باشد خطاب تعلق می گیرد, چون به او هم خطاب می شود که نماز چهار رکعتی غیر موجود را وجود بده و این شخص هم می تواند با اضافه کردن مثلاً دو رکعت به نماز قبلی خود یک نماز چهار رکعتی ایجاد کند, لذا این شخص ولو قادر بر استیناف نیست مخاطب به خطاب الزامی هست, لذا اگر نابالغ در اثناء نماز در ضیق وقت بالغ شده چون قادر به تتمیم است باید نماز را تتمیم کند تصویر دیگر خطاب این است که خطاب به آوردن نماز چهار رکعتی کامل است لذا مخاطب قادر بر چنین عملی است, در اینجا به چه وجه عمل ملفق بین نماز انجام شده در حال صغر و عمل انجام شده در حال کبر مصداق واجب است تا بگوییم با توجه به حرمت قطع نماز واجب, نمی توان این عمل را قطع کرد و نماز را رها کرد, بنابراین تصویر این عمل ملفق مصداق نماز واجب نیست, بلکه مصداق نماز مستحب است و می توان آن را قطع کرد.

مرحوم آقای خویی در آخر مطلبی دارد که ابهام آن بیشتر است، می فرماید اگر فرض کنیم که آخر وقت است و شخص حتی به مقـدار یکـ رکعت نیز قـدرت بر استیناف نـدارد، تکمیل چنین نمازی واجب نیست، به خاطر اینکه قدرت بر استیناف شـرط وجوب نماز است و اینجا مکلف قـدرت بر استیناف نماز نـدارد و حتی با «من أدرکـ» نیز بر استیناف نماز قـدرت نـدارد، حالا اگر گفتیم که چنین ظهوری نیست که برای وجوب نماز شـخص حتماً باید قادر بر استیناف نماز باشد و مراد از امر به نماز اعم از استینـاف و تتمیم است، در اینجـا دربـاره نماز حکم به وجوب می کنیم که بایـد مکلف چنین نمازی را تتمیم کنـد اما تتمیم روزه که قابل استیناف نیست، واجب نیست، به خاطر اینکه برای نماز ذاتاً مصادیق متعـددی پیـدا می شود، گرچه الان منحصـر شـده و مکلف بر غیر از نمـاز تتمیمی قـدرت نـدارد امـا به دلیـل اینکه ذاتاً هم نماز استینافی مصـداق مأمور به است و هم نماز تتمیمی, همین امر فـارق بین نمـاز و صوم است. آیـا این فـارق می باشـد؟ اگر قرار است که خطـاب متوجه به کسـی باشـد که بتوانـد از اول تکلیف را انجام دهـد، نه در مسأله نماز و نه در مسأله صوم امر هیـچ کدام خطاب ندارند چون نمی توانند از اول تکلیف را انجـام دهنـد, ولی اگر ظهور خطاب را در این معنا منکر شـدیم و گفتیم که خطاب برای این است که تکلیف کامل که حاصـل نشـده, حاصل شود, بایـد در هر دو مورد تتمیم لازم باشـد, ولی ایشان می فرمایـد تتمیم روزه لازم نیست چون ذاتاً مصادیق دیگر روزه را نمی توانـد انجام دهـد، اما تتمیم نماز لازم است, زیرا گرچه مصادیق دیگر نماز را الان نمی تواند انجام دهـد اما این مصداق یعنی تتمیم نماز را می تواند انجام دهد و همین مقدار برای وجوب تتمیم کفایت می کند، ایشان در ادامه درباره فرق نماز و روزه می فرماید: لعله فی غایه الوضوح، در حالی که اصلاً دلیلی بر این افتراق نیست.

اما درباره اصل فرمایش مرحوم آقای حکیم در باب روزه که مورد نماز در آخر وقت را به آن تنظیر کرده است عرض می شود که ایشان لزوم تتمیم نماز را واضح دانسته که حتماً خطاب به نماز هست و از مورد نماز حکم مورد صوم را استفاده کرده، به نظر می رسد که مورد نماز مخفی تر از مورد صوم است، همانطور که مرحوم آقای خوئی فرموده، در نماز در مورد آخر وقت مورد خطاب لزومی کسی است که و لو با «من أدرک» بتواند نماز را از اول به طور کامل انجام دهد، پس، کسی که در آخر وقت در اثناء نماز بالغ می شود، خطاب لزومی ندارد، و لازم نیست نماز شروع شده را تکمیل می کند ولی اگر آن را تکمیل کرد, مانند کسی که همه نماز را در حال صباوت انجام می دهد، به ثواب می رسد، ادله لزوم نماز این مورد را شامل نیست، ادله وجوب نماز می گوید: نماز را از اول شروع کن و آن را تمام کن، در مورد کسی که شروع آن از اول لازم نبوده, تمام کردنش هم لازم نیست, در نماز ممکن است بگوئیم که ادله وجوب صلات اینجا را شامل نیست، به خاطر اینکه رکعت آخر صلات نیست و جزء الصلاه است، اما ممکن است در باب صوم عکس این مطلب را بگوئیم که در تمام آنات روز بر امساک صوم صدق می کند، و لو مطلوب شارع امساک در کل روز (مجموع من حیث المجموع) است اما عنوان صائم مانند جالس است که بر امساک در زمانی کوتاه نیز صدق می کند، ممکن است در باب صوم بگوئیم که صوم صحیح است، برای خاطر اینکه شخص که در اثناء صوم بالغ می شود، صائم است و فرض این است که صوم صبی را مشروع می دانیم و مفروض این است که قبلاً نیت صوم کرده و می تواند با تکمیل این صوم قصد قربت کند، ممکن است بگوئیم «کتب علیکم الصیام» شامل چنین شخصی هست، پس، باید اینگونه بحث کنیم که آیا مراد از صیام در «کتب علیکم الصیام» صوم از طلوع فجر تا غروب شمس است و تمام موارد دیگر که صوم ناقص پذیرفته شده و انجام آن لازم است همچون مسافر که قبل از ظهر وارد وظن می شود، تخصیص «کتب علیکم الصیام» است، یا مراد از صیام در «کتب علیکم الصیام» مفهوم جامعی است که مصادیق آن به اختلاف موارد مختلف است، اگر گفتیم مراد از صیام مفهوم جامعی است، اینجا باید بگوئیم که باید صوم را تتمیم کند، و اگر گفتیم که ظاهر صیام در آیه شریفه «کتب علیکم الصیام» در کنار آیات دیگر قرآن صوم از طلوع فجر تا طلوع شمس است، این «کتب» که باید به عنوان واجب روزه را تمام کنید، مورد بحث ما را شامل نیست، به خاطر اینکه در مورد بحث اگر روزه واجب باشد، اتمام آن واجب است و واجب روزه از اول تا آخر روز نیست، لذا اگر بخواهد روزه را قطع کند، اشکالی ندارد، و اظهر همین احتمال دوم است، منتها عرض من این است که لقائل که بگوید درباره نابالغی که در اثناء نماز در آخر وقت بالغ می شود نماز باطل است، به خاطر اینکه نماز بر مجموع عمل صدق می کند، ولی صیام کسی که در اثنا روز بالغ می شود صحیح است، به خاطر اینکه بر امساک در آن به آن روز صیام صدق می کند و «کتب علیکم الصیام» می گوید هر کسی به حسب وظیفه خودش باید عمل کند لذا تکلیف افراد مختلف می شود, بر برخی امساک در تمام روز و بر برخی تتمیم صوم شروع شده واجب می شود. ممکن است کسی این مطلب را بگوید، البته ما این مطلب را استظهار نمی کنیم، ولی می گوئیم ممکن است بین نماز و روزه فرق گذاشت، مرحوم آقای حکیم لزوم تکمیل را در مورد نماز مسلم فرض کرده و مورد صوم را به آن قیاس می کند، در حالی که نمی توانیم چنین مطلبی را بگوییم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۳۰ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت بلوغ و عقل را پی می گیرند.

غرض از هر شیئی چیزی است که مترتب بر خود آن شی ء است و شی ء علت برای حصول آن است، اگر چیزی مرتبط به شی ء نباشد، غرض آن نمی تواند باشد، این اصلاً معقول نیست، پس، بعث برای این است که در سلسله علل متعلق قرار می گیرد، منتها در بعضی از موارد متعلق قبلاً حاصل شده است و تحصیل حاصل محال است، قهراً خطاب به چنین شخصی متوجه نمی شود و اینطور نیست که خطاب متوجه شده منتها وجود شی ء غیر مستند به این مسقط این خطاب است، خطاب می خواهد نسبت به شخص متذکری علت برای حصول شیئی بشود منتها اگر قبلاً حاصل شده باشد، این خطاب به حکم عقل مشروط می شود به این معنا که اگر قبلاً انجام نداده، باید انجام دهد و اگر انجام داده باشد، خطابی نیست، اگر گفتند که باید در ساعت مشخص در مکانی بمانی و شخص بدون توجه در آن مکان ماند، این خطاب علت برای حصول آن نیست و بودن او در آنجا نمی تواند غرض خطاب باشد، این در سلسله علل نیست، اما به دلیل اینکه منظور از خطاب و چیزی که این خطاب را آورده و به نحو مشروط خطاب کرده، مطلوب اولی داشته که در آنجا واقع شود و این واقع شده، ساقط می شود و لو خطابی نیست، می خواهم عرض کنم که شخص که به طور استحباب موردی را انجام می دهد و مورد خطاب نیست، و متعلق خطاب نیز طبیعت است و طبیعت مورد خطاب نیست و قبلاً حاصل شده، پس، شرط خطاب عدم حصول متعلق است و خطاب نیست اما مجزی است و تکلیف علی حده ای نمی خواهد، در اینجا درباره نماز این است که متعلق نماز طبیعت است، ظهر قابل تکرر نیست و برای ظهر دو مصداق نیست، امر الزامی به ظهر در جائی است که تحصیل حاصل نشده باشد، اگر نماز ظهر را انجام داد، دیگر امر الزامی به ظهر وجود ندارد، این به این خاطر نیست که صفت وجوب می گیرد، مرحوم آقای خوئی ملفق را در وسعت وقت قائل به صفت وجوب شده، نظر مختار این است که اگر استظهار کردیم که متعلق خطاب این است که تمام عمل از شروع تا اتمام به مخاطب می گوید ای کسی که بالغ هستی و قادر هستی از اول تا آخر انجام دهی، این را انجام بده، چنین خطابی اقتضا نمی کند که قبل از این خطاب کسی که به طور تلفیق بوده و قدرت نداشته شروع کند یا همه آن را قبلاً انجام داده، این صفت وجوب پیدا نمی کند و اطلاق آن خطاب شامل نمی شود، در نتیجه، اگر انجام داد، مجزی است و دیگر تکلیفی متوجه نیست، اما لازم نیست که به نحو تلفیق انجام دهد، همانطور که اگر کسی وقت دارد و تلفیق نیز نیست و در همه وقت بچه بوده و لازم نبود انجام دهد و اگر شروع می کرد می توانست رها و قطع کند، اگر این انجام می داد، خطاب بعدی ساقط می شد، نابالغی که در اثناء عمل بالغ شده نیز اینگونه است، به خاطر اینکه خطاب به کسی متوجه است که در همه عمل بالغ باشد و در حال بلوغ به همه عمل به طور استیناف قادر باشد، و به دلیل اینکه این تلفیق شده است و قدرت بر استیناف نداشته، عمل مجزی است اما صفت وجوب ندارد و در همان نیمه در حال بلوغ می تواند آن را رها کند، این مطلبی بود که در اینجا می خواستم عرض کنم.

مرحوم آقای حکیم فرمایشی دارد که مرحوم آقای خوئی درباره آن چیزی نفرموده، ایشان فقط درباره تنظیر صوم به باب صلات بحث کرده، مرحوم آقای حکیم می فرماید که تفویت مصلحت ملزمه به حکم عقل جایز نیست و کسی که در اثناء عمل بالغ شده، لولا الصباء مصلحت ملزمه داشت و اگر بعد از بلوغ بخواهد ادامه ندهد، مصلحت ملزمه ای را از بین برده، مرحوم آقای حکیم این را فرموده و آن را به باب صلات تنظیر می کند.

مطلبی که درباره این فرمایش مرحوم آقای حکیم عرض می کنم، این است که اگر شخص بالغ روزه نگرفت، خلاف شرع کرده و مطلوب مولی را از بین برده، یا روزه بگیرد و عمداً افطار کند، هر دو تارک صوم هستند، اما اینطور نیست که کسی که در اثناء افطار کرده، دو خلاف شرع انجام داده باشد که یکی این را که از اول طلوع فجر تا غروب شمس است، انجام نداده و دیگری شروع شده را رها کرده و ناقص گذاشته، دو مفسده ندارد، قطع در اثناء و کسی که اصلاً روزه نگرفته، به همان خاطر است که بین الحدین را انجام نداده، یک مفسده است، به خاطر اینکه فقط یک مصلحت هست که شخص بین الحدین را روزه بگیرد، شارع در اثر اینکه این شخص هنوز بالغ نشده بود، به وسیله حدیث رفع این الزام را برداشت، به چه دلیل مصلحت دیگر الزامی هست که انسان آن را با اختیار از بین می برد، اگر غیر از اصل وجوب صوم دلیل بر اتمام بود، می گفتیم صبی در حال صبابت لازم نیست اتمام کند اما بعد از بلوغ ادله اتمام شامل او است، اگر این بود، درست بود، لازم نیست مصلحت ملزمه تعبیر کنیم، می گفتیم گرچه شروع آن واجب نیست و قبل از بلوغ بعد از شروع نیز اتمام لازم نیست، اما بعد از بلوغ وجوب اتمام هست، ولی چنین دلیلی برای وجوب اتمام ما شرع وجود ندارد، پس، رها و قطع کردن آن اشکالی ندارد.

ص: ۵۶۹

حالاـ مقداری اقوال فقهاء را مورد بررسی قرار دهیم، مرحوم صاحب جواهر و مرحوم صاحب ریاض این را قطعی فرض کرده اند که اگر در اثناء روز بالغ شد، حتی اگر نیت صوم کرده بود، تتمیم لازم نیست، و مخالف را به شذوذ نسبت داده اند.

اما به نظر می رسد که چنین شهرت قوی و قریب به اجماعی وجود ندارد، شهرت هست اما مطلبی نیز باید در نظر گرفته شود، این مورد بحث است که آیا صوم صبی صحیح شرعی یا تمرینی است، بسیاری بنابر این مبنا گفته اند اتمام لازم نیست که صوم صبی تمرینی است، اختلاف مبنائی است، اگر مختار این باشد که شرعی است که آقایان متأخر شرعی می دانند، بسیاری از کسانی اتمام را واجب ندانسته اند، اختلاف مبنا با ما دارند و می گویند صوم صحیح نیست، آنها می گویند اگر روزه را صحیح می دانستیم، به وجوب اتمام حکم می کردیم، پس، چنین شهرت کذائی وجود ندارد تا نتوان با آن مخالفت کرد.

عده ای گفته اند که اگر در اثناء روز ماه مبارک رمضان بالغ شد و مفطری را مرتکب نشده باشد، حتی اگر نیت نکرده باشد، باید نیت کند و روزه را تمام کند، آقایان این را فقط به مرحوم ابن حمزه نسبت داده اند، در حالی که این قول منحصر به ایشان نیست.

یکی مرحوم شیخ طوسی در مبسوط است، در خلاف به شرط اینکه نیت صوم کرده باشد، قائل است، در مبسوط می گوید : «ان أسلم بعده و لم یتناول ما یفطر الی عند الزوال جدد النیه و کان صومه صحیحاً»، این تعبیر تجدید نیت در کلمات به معنای احداث نیت است، در اینجا فرض نشده که از اول به نیت صوم شروع کرده، گفته که احداث نیت لازم است، «و ان کان بعد الزوال أمسک تأدیباً و لا قضاء علیه، و حکم من بلغ فی حال الصوم حکم من أسلم فی أنه یصوم ما بقی و لا قضاء علیه فی ما فاته».

در معتبر در دو جا مسئله عنوان کرده و در یک جا با دیگران موافقت کرده و به عدم وجوب حکم کرده، می گوید : «لو بلغ الغلام بعد الفجر استحب له الامساک سواء کان مفطراً أو صائماً، لنا أن الصبی لیس من أهل الخطاب فلا یتناوله الامساک وجوباً و أما الاستحباب فلانه تمرین علی الصوم و لیس بتکلیف یتوقف علی توجه الخطاب»، بعد می گوید ان قلت بعد که بالغ شد، صوم او شرعی و قابل توجه خطاب است، قلت که صوم تبعض پیدا نمی کند، اینجا به عدم وجوب حکم کرده است. و چند صفحه بعد که درباره قضا بحث می کند، می گوید : «الصبی و الکافر اذا زال عذرهما قبل الزوال و لم یتناولا فللشیخ قولان أحدهما یجددان نیه الصوم و لا یجب علیهما القضاء» و قول دیگر امساک تمرینی است، بعد مرحوم محقق درباره قول اول شیخ می فرماید «و هو قوی» و ان قلت قلت مرحوم شیخ را پاسخ می دهد و می گوید قبلاً مورد خطاب نبود و الان مورد خطاب شده و نیت به ما سبق سرایت می کند و شخص آن را از اول تا آخر صوم خود حساب می کند همانطور که مسافر که قبل از ظهر وارد وطن می شود، نیت می کند که از اول طلوع فجر تا آخر امساک او صومی باشد، پس، قادر است که صوم مجموعی را با نیت تحویل دهد، اینجا از آن مطلب اول عدول کرده است.

مرحوم صاحب مدارک نیز این کلام معتبر را نقل می کند و می گوید و «و هو قوی»، منتها در جای دیگری درباره خصوص اسلام که در اثناء روز مسلمان می شود، مطلب معتبر را نقل می کند و می فرماید هو قوی لولا حدیث صحیحی که وارد شده که اگر در اثناء روز مسلمان شد، لازم نیست آن روزه را تمام کند.

ص: ۵۷۱

مرحوم فیض در مفاتیح اسلام و بلوغ را نقل می کند و می گوید بعضی گفته اند که اگر نیت کند و انجام دهد، کفایت می کند، به خاطر اینکه اگر قبل از ظهر نیت کند، کافی است، اینجا تعبیر اول معتبر را به عنوان «قیل» نقل می کند و می گوید «هو حسن لولا الحدیث»، منتها ایشان دچار اشتباهی شده، می گوید معتبر و مختلف با مطلب «قیل» موافقت کرده اند که مراد از قائل «قیل» مرحوم شیخ طوسی است، مختلف اشتباه است، مختلف مطابق دیگران است و به طور قطعی می گوید روزه واجب نیست، به اشتباه مختلف به جای مدارک ذکر کرده است.

مرحوم علامه حلی در تلخیص المرام می گوید : «یستحب الامساک للقادم بعد الزوال أو قبله مع التناول، و بدونه یجب و یجزی ء و المریض کذلک و الحائض و النفساء و الصبی و الکافر علی رأی»، مرحوم فخر المحققین می گوید این تعبیر «علی رأی» فتوای پدرم می باشد، «و المجنون و المغمی علیه مع زوال عذرهم».

مرحوم فخر المحققین در ایضاح می گوید : «الحق ان صوم الصبی صحیح و یتفرع علی هذه المسأله بلوغه فی الاثناء قبل الزوال بغیر المبطل، فعلی الصحه یجب الاتمام و علی عدمها لا یجب و هو القوی عندی».

و عده ای مانند مرحوم صاحب حدائق و مرحوم صاحب ذخیره در مسئله تردید دارند، مسئله آنطور واضح نیست تا شهرت قریب به اجماع و شبه اجماع ادعا کنیم، این مسئله تمام است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۳۱ فروردین ماه ۸۹/۰۱/۳۱

ص: ۵۷۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، بحث شرطیت بلوغ و عقل را پی می گیرند، و سپس، مسئله شرطیت عدم اغماء و عدم مرض را مطرح می فرمایند.

والعقل فلا. «فصل: فی شرایط وجوب الصوم و هی امور: الاول و الثانی: البلوغ یجب علی الصبی و المجنون الا أن یکملا قبل طلوع الفجر دون ما اذا کملا. بعده فانه لا یجب علیهما و ان لم یأتیا بالمفطر بل و ان نوی الصبی الصوم ندباً لکن الاحوط مع عدم اتیان المفطر الاتمام و القضاء اذا کان الصوم واجباً معیناً». در اینجا مرحوم آقای گلپایگانی اینگونه حاشیه زده اند: بل الاحوط اذ اکملا قبل الزوال و لم یأتیا بالمفطر الاتمام و ان لم یتما فالقضاء. به نظر می رسد که مانند مرحوم گلپایگانی لزومی ندارد چنین قیدی بزنند (اذ اکملا قبلا الزوال...)، به خاطر اینکه در بحث نیت واجبات معین، اگر کسی عذری داشت و بعد از ظهر رفع عذر شد، مرحوم سید می گوید واجب نیست نیت کند اما مرحوم آقای گلپایگانی احتیاط وجوبی دارد که نیت کند و بعد قضا کند، بر این اساس، و لو احتیاط در اینجا استحبابی است اما مرحوم سید که احتیاط استحبابی دارد، برای خاطر همان احتمال لزوم نیت و روزه گرفتن است، مرحوم آقای گلپایگانی باید در احتیاط استحبابی بین قبل و بعد از ظهر فرقی نگذارد، به این بیان که هر چند به حسب فتوی ادله وجوب این مورد را شامل نیست اما به دلیل اینکه احتمال می دهیم که شامل باشد و به همین جهت ایشان احتیاط استحبابی کرده، باید احتیاط استحبابی نسبت به نیت به طور مطلق باشد و هم در قبل و هم در بعد از ظهر باشد، از این قید زدن (اذ اکملا قبل الزوال) معلوم می شود که در بعد از ظهر حتی احتیاط استحبابی در اتمام نیز نیست، مرحوم آقای گلپایگانی نباید این سخن را بفرماید. در فرمایش مرحوم سید نیز تنافی فی الجمله هست، ایشان اینجا و لو به احتیاط استحبابی احتیاط کرده، اما در بحث نیت در موردی که عذر بعد از ظهر برطرف شود اصلاً احتیاط نکرده، ممکن است کسی آنجا احتیاط کند و اینجا احتیاط نکند، به خاطر اینکه در اینجا اشکال بلوغ هست و ممکن است کسی بگوید از اول ادله شامل نابالغ نیست لذا احتیاط نکند، اما کسی که اینجا در مورد نابالغی که بعد از ظهر بالغ می شود و لو استحباباً احتیاط در اتمام می کند، به طریق اولی در شخص عادی معمولی که عذر برای او طاری شده، باید احتیاط کند، اما ایشان احتیاط نکرده، مناسب بود که ایشان آنجا هم احتیاط می کرد.

ص: ۵۷۳

مطلب دیگری که می خواهم عرض کنم، گاهی انسان کسی را برای نماز استیجار می کند و به عقیده موجر یا عامل و عقیده بیشتر مراجع تسبیحات اربعه یک مرتبه کافی است، اما آقایان می گویند ظاهر استیجار مصداق نماز متعارفی است که خوانده می شود، و لو خارج از متعارف مجزی و موجب بری شدن ذمه موجر است، اما ظهور استیجار در مصداق متعارف نماز است و در غیر آن استحقاق اجرت نیست، اجاره انصراف به فرد متعارف دارد. حالا درباره صوم معین که اینجا ذکر شده، اگر مبنا این شد که در واجبات معین وقت نیت تا ظهر ادامه دارد و بعد از ظهر نیت صحیح نیست، به نظر می رسد که باید تفصیلی بین واجب بالشرع و واجب بتعهد المکلف قائل شد, توضیح این که در بعضی از روزه ها وجوب آن ها حکم مستقیم شرعی است همچون روزه روز سوم اعتکاف که واجب معین می شود یا در بعضی از روایات حکم شده که «من نام عن صلاه العشاء اصبح صائماً» و مشهور بین قدماء وجوب تعیینی این روزه بوده و ادعای اجماع بر وجوب آن نیز بسیار است و من نیز نسبت به قول به

وجوب بی میل نیستم, در این واجبات که وجوب آن به تعیین شرع است اگر مکلف آن را فراموش کرد و قبل از ظهر لزوم روزه را به خاطر آورد می توان گفت چون عدم نیت لعذر بوده وقت نیت هنوز باقی است اما در واجباتی که به تعهد خود مکلف باشد همچون استیجار یا نذر, اگر فرض کنیم که تصریح به استیجار و نذر روزه کامل شده باشد (حالا انصراف به روزه متعارف را نمی گویم که در مورد آن بحث شود که آیا انصراف وجود دارد یا ندارد, بلکه فرض تصریح به روزه کامل را در نظر می گیریم) در اینجا اگر مکلف فراموش کند که از اول طلوع فجر نیت روزه کند، آیا ادله ای که می گوید می تواند قبل از ظهر نیت کند، حتی این مورد را نیز بر خلاف مورد قرارداد و نذر ناذر شامل است؟ این مطلب بسیار بعید است، این آقایان در واجب معین این امر را بحث نکرده اند و حاشیه نزده اند که در واجب معینی که مستقیماً الهی باشد، در نیت کردن پیش از ظهر لعذر اشکالی نیست، اما در مانند نذر و یمین و عهد و اجاره و شرط فی ضمن العقد که حکم الهی تابع قرارداد بشری است، بسیار بعید است که نیت پیش از ظهر کفایت کند ولو لعذر باشد.

ص: ۵۷۴

«ولافرق فی الجنون بین الاطباقی والادواری اذا کان یحصل فی النهار ولو فی جزء منه»، ایشان در فصل شرایط صحه صوم هم فرمودند که روزه مجنون ولو جنون او در جزءی از روز باشد باطل است, البته اگر مکلف در اول روز مجنون بود و بعد زوال جنوب شد چنانچه مرتکب مفطری نشده باشد, همان احتیاط استحبابی در مورد اتمام و قضا (به همان توضیحی که گذشت) در اینجا هم می آید, احتیاط استحبابی ایشان به صبی اختصاص ندارد, منشأ احتیاط دو جهت است یکی مربوط به خصوص صبی است و آن در جایی است که صبی نیت روزه کرده و بعد بالغ شد در اینجا به خاطر این که نیت صبی شرعی است احتیاط استحبابی در اتمام روزه است, این جهت در مجنون نیست چون نیت مجنون کالعدم است.

جهت دیگر احتیاط به فرض نیت کردن مربوط نیست, فرض این است که شخص در حال عدم لزوم صوم نیت نکرده و بعد از زمان خطاب به صوم می خواهد نیت کند, در اینجا احتیاط استحبابی این است که روزه را نیت کند و آن را بجا آورد, در این جهت فرقی بین مجنون عاقل شده و صبی بالغ شده در اثنا روز نیست.

«و اما لو کان دور جنونه فی اللیل بحیث یفیق قبل الفجر فیجب علیه»

«الثالث: عدم الاغماء فلایجب معه الصوم ولو حصل فی جزء من النهار, نعم لو کان نوی الصوم قبل الاغماء فالاحوط اتمامه».

در اینجا مرحوم آقای بروجردی این را هم ضمیمه کرده اند: «او جدّدها بعده اذا صحّا قبل الزوال» شبیه این حاشیه در کلام دیگران هم آمده است, مثلاً- آقای گلپایگانی می گویند: «والا فلو صحّا قبل الزوال فالاحوط له تجدید النیه والاتمام». و بهتر بود که مرحوم سید این مورد را نیز ضمیمه می کرد, احتیاط به اتمام هم در مورد کسی است که قبل از طلوع فجر نیت داشته و در روز هوشیار می شود و هم در مورد کسی است که از اول طلوع فجر مغمی علیه بوده و بعد قبل از ظهر افاقه پیدا می کند که احتیاط در این است که نیت کرده و روزه را اتمام کند.

مرحوم سید اغماء را با جنون متحد الحکم دانسته، بسیاری از قدماء نیز همین عقیده را دارند و اغماء را از فروع کمال العقل قرار داده اند، اگر اغماء از فروع کمال عقل بدانیم، همان ادله اشتراط عقل در صحت روزه درباره مغمی علیه نیز هست، نظر مختار نیز همین بود که اگر کسی در مقداری از روز عاقل نبود، و لو بعداً به طور کلی افاقه پیدا کند، لزوم ندارد که نیت کند و روزه را ادامه دهد، مورد ادله ای که حکم به اجزاء روزه ناقص از روزه کامل کرده، این فرض نیست، مورد آن ادله مانند ناسی و غافل و جاهل است، اما طبق قاعده اغماء از فروع عقل نیست و بر مغمی علیه مجنون صدق نمی کند، اغماء تفاوت زیادی با خواب ندارد و متعارفاً مقداری عمیق تر از خواب است و ممکن است که خواب برخی عمیق تر از اغماء باشد، بنابر این طبق قاعده، اگر کسی اول نیت روزه کند و حتی شرائط به گونه ای باشد که بداند در آستانه بیهوشی است، اگر تا آخر روز مغمی علیه بود، مجزی است و اگر به هوش آمد، باید اتمام کند و مجزی است، قصد قربت از چنین شخصی متمشی است، حالا این مطلب را بحث می کنیم ببینیم که آیا غیر از الحاق به مجنون دلیل دیگری بر عدم صحت روزه مغمی علیه داریم، اگر چنین دلیلی نباشد، هر مطلبی که در باب نوم هست، در مغمی علیه هم می آید.

«الرابع عدم المرض الذی یتضرر معه الصائم»، در بعضی از مراتب ضرر که معتنا به باشد، از روایات استفاده می شود که و لو حرام نیست، از شرائط صحت روزه نیز هست، اگر ضرر جزئی باشد، مانع وجوب و صحت روزه نیست و در بعضی از روایات نیز تصریح شده که باید ضرر شدید باشد تا روزه از وجوب بیفتد، ضررهای معتنا به موجب بطلان روزه و عدم وجوب آن است، «و لو برء بعد از زوال و لم یفطر لم یجب علیه النیه و الاتمام، و أما لو برء قبله و لم یتناول مفطراً فالاحوط أن ینوی و یصوم و ان کان الاقوی عدم وجوبه».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت عدم اغماء و عدم مرض را پی می گیرند.

این که یکی از شرایط صوم عدم الاغماء هست یا نیست، مورد اختلاف است، عده ای گفته اند مغمی علیه عاقل نیست و عقل را که از شرایط وجوب است، دارا نیست، لـذا صـوم برای او واجب نیست و بلکه صحیح نیست، به خـاطر اینکه عقـل شـرط وجوب و صحت است، و برخی گفته انـد که اینطور نیست و مغمی علیه ماننـد نـائم است، نائم درست است که بالفعل ادراک نـدارد اما اینطور نیست که به ذمه او صوم نیامـده باشد و در نتیجه، قضا نیامده باشد، اگر از اول طلوع فجر تا غروب شـمس نیز نائم باشـد، بایـد قضا کند، حکم تکلیفی ندارد اما اشـتغال ذمه به نحو وضع وجود دارد و باید قضا کند، مغمی علیه نیز اینگونه است، مرحوم مفیـد و مرحوم سـلار و بعضـی دیگر به این قائـل هسـتند که بایـد قضـا کنـد، این اختلاف هست. و ممکن اسـت اینگونه تفصـیلی قائـل شویم که مغمی علیه موضوعـاً از قبیـل مجنون و فاقـد عقل نیست و از این ناحیه با نائم مشترک است اما حکماً با نائم تفاوت دارد، روایات معتبر و صـحیح وجود دارد که اگر کسـی تمام مـدت بیهوش بود، قضا ندارد، در نائم چنین حکمی نیست و به وسـیله حـدیث رفع از او مؤاخـذه برداشـته شده، اگر در حال نوم فعلاً یا ترکاً کاری انجام داد، مؤاخذه نمی شود اما وضع و اشـتغال ذمه برای او هست، در بعضـی از این روایات مغمی علیه تعلیل نیز ذکر شـده که «ما غلب الله علی العباد فهو أولی بالعـذر»، و در نتیجه قضـا نـدارد، به این جهت، اگر کسـی و لو در بعض مـدت مغمی علیه است، ادله عـامه صوم بین الحدین را به نحو اشـتغال به کل الزام می کند و برای صوم در بعض مدت که ذمه اشتغال به کل ندارد، دلیل خاص لازم است و دلیلی نداریم که بعض قائم مقام کل باشد، به حسب ظاهر مغمی علیه در کل یا بعض مدت تکلیفی ندارد و قبل از بیهوشی و بعـد از آن واجب نیست امساک کنـد، طبق قاعده اینگونه است که حکم مغمی علیه با نائم یکسان نیست و مختار مرحوم سـید نیز همین است و لو مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی حکم مغمی علیه را با نائم یکسان دانسـته اند، حکم مغمی علیه با نائم یکسان نیست و اصلاً ذمه مغمی علیه مشغول نشده و اداء و قضا بر او نیست.

ص: ۵۷۷

امـا درباره مریض که اول وقت مریض است و بعـد بهبود می یابـد یا در آخر وقت مریض می شود، البته در مورد آخر وقت را ندیدم که سابقین عنوان کرده باشند، درباره اینکه اول مریض باشد و بعد بهبود یابد، اگر افطار کرده باشد، همه می گویند که روزه واجـب نیسـت، و اگر افطـار نکرده باشـد، مـورد بحـث است، عـده ای گفته انـد که وظیفه دارد بقیه را روزه بگیرد و اگر نگرفت، باید قضا کند، و برخی دیگر گفته اند که مسـتحب است روزه بگیرد و اگر نگرفت، باید قضا کند، قضا برای مریضـی که روزه نمی گیرد، ثابت است.

آنچه که از ادله می فهمیم این است که اگر کسـی اول چنـد سـاعت مریض است و بهبود می یابـد یا در آخر مریض می شود، اگر کل روز را مریض می بود، نمی توانست روزه بگیرد، اما چنـد ساعت امساک در حال مرض برای او مشـکلی ندارد، چنین

مریضی اصلًا واجب است روزه بگیرد و اگر افطار کند، باید بقیه را امساک کند و بعد قضا کند، و اگر همان چند ساعت نیز روزه برای او ضرر داشته

باشد، تکلیفی برای امساک ندارد، پس، صوم بین الحدین در ذمه او نیامده و نسبت به بعض مدت نیز دلیلی نداریم که به ذمه او آمده باشد، لذا بر چنین شخصی روزه واجب نیست، و اگر بقیه را تأدباً امساک کند، ممکن است بگوئیم کار خوبی است اما ابراء ذمه نمی شود، عده ای این صورت را با مسافر یکسان دانسته اند اما دلیلی نداریم که این به مسافر ملحق باشد، درباره مسافر نصوص خاصه هست اما نص خاصی درباره مریض وارد نشده و در آن مدت مرض مضر از روزه ممنوع بوده، این قسمت نیز به نظر روشن می آید.

ص: ۵۷۸

صورت دیگری هست که شخص چند ساعت مریض است و بعد بهبود می یابد و او نیز می داند که مرض او برطرف می شود و امساك در این چند ساعت نیز برای او ضرر ندارد اما برای او حرجی است، در اینجا تکلیف روزه گرفتن ندارد اما اگر روزه بگیرد، آیا اجتناب از حرج مانند اجتناب از ضرر عزیمت است یا رخصت است؟ معمولاً متأخرین قائل به رخصت هستند و در بعضی از موارد این مطلب از روایات نیز استفاده می شود، مثلًا اگر انسان حرامی را نذر کند، باطل است و منعقد نمی شود، اما اگر امر حرجی را نذر کند، روایت می گوید اشکالی ندارد، در روایات هست که اگر کسی احرام از خراسان را نذر کند، باید به این نذر عمل کند، احرام در سفر از خراسان در مدت چند ماه پیاده یا با مرکب هائی مانند اسب و الاغ در زمان صدور روایات بسیار با مشقت بود، آقایان می گویند که ادله لا ضرر اقدام به ضرر مالی را شامل نیست، حرج نیز ضرر جسمی نیست، اگر انسان به امر حرجی نذر کند، از روایات استفاده می شود که مشروع است، شاید از اینها استفاده شود که اجتناب از حرج رخصت است و عزیمت نیست، اما مرحوم آقای نائینی قائل است که عزیمت است و عمل حرجی باطل است. نظر مختار نیز همین است که رخصت است اما در فرمایش معمول آقایان شبهه ای دارم که هنوز برای من حل نشده، و آن این است که در قرآن می فرماید که شارع نمی خواهد مریض به زحمت مضاعف مبتلاـ شود و الزام نکرده، این لسان رخصت است، اما در روایات تقصیر برای مسافر تعلیلی وارد شده، سنی ها می گویند قصر رخصت است و امامیه می گویند قصر عزیمت است، در روایات در رد کلام سنی ها تعلیلی آمده که حق تعالی رخصت را به شما هدیه داده و رد هدیه هتك حرمت است و جایز نیست، بنابراین، هر جا که مقتضی تحریم ثابت است اما منتاً حرمت برداشته شده و رخصت شده، در آیه شریفه می فرماید «علم الله أنكم تختانون انفسكم» و فرمود که در شب مجاز هستید، از این روایات استفاده می شود که لازم است، بنابراین، مغمی علیه و اموری که به وسیله حدیث رفع برداشته شده، اقتضا می کند که اینها هدایای الهی باشد و مخالفت جایز نباشد، این بدواً به ذهن من آمده و باید بعد ببینیم که از آن می شود پاسخ داد یا نمی شود.

ص: ۵۷۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۴ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت عدم مرض را پی می گیرند.

بحث درباره این بود که بسیاری از فقهاء بهبودی شخص مریض در اثنا روز را به قدوم مسافر به وطن یا محل اقامت در اثنا روز ملحق کرده اند، مشهور در مورد مسافر می گویند که اگر بعد از ظهر وارد شد، روزه او صحیح نیست و فقط امساک تأدبی آن مستحب است، و اگر قبل از ظهر وارد شد، اگر مرتکب مفطر نشده، واجب است روزه بگیرد و کافی است و اگر مرتکب مفطر شـده، روزه بر او واجب نیست و اگر روزه بگیرد کـافی نیست و فقط امساک تأدبی مستحب است، و بیشتر کتب مریض را نیز در این تفصـیل به مسافر ملحق کرده انـد، مرحوم سـید در عروه این تفصـیل را قبول ندارد و می فرماید و لو مریض قبل از ظهر بهبود یابد و مفطری مرتکب نشده باشد، تتمیم روزه و امساک تأدبی مستحب است.

مطلـبی که مرحـوم سید عنـوان نکرده و دیگران نیز حاشیه نزده انـد، این است که مقسم فروضـی که مرحوم سـید ذکر کرده، صورتی است که هنگام مرض نیت صوم نکرده، اما در اینجا مسأله دیگری هم وجود دارد که حکم شخصی که در حال مرض نیت صوم کرده و قصـد قربت نیز از وی متمشـی شـده چیست؟ به خـاطر اینکه ممکن است که شـخص در محیـط سـنی ها که معمولاً در صوم مریض اشکال نمی کنند، مسئله را نداند، سنی ها همینطور که می گویند روزه مسافر اشکال ندارد، می گویند مریض نیز اشـکالی نـدارد که قصـد روزه کنـد و روزه بگیرد، بلکه مریضـی که قرار است در اثنـاء بهبود یابـد، بنـابر بعضـی از صوری که عرض کردیم، در مقـام واقع مـأمور به روزه گرفتن بوده و خود او نمی دانسـته و اگر می دانست که به زودی بهبود می یابـد و روزه در آن چند ساعت نیز مضـر نیست، لازم بود روزه بگیرد، حالا اگر کسـی حکم مسـئله را نمی داند یا مسأله را می دانـد و موضوعاً هم بدانـد که بهبود می یابـد لـذا نیت روزه کنـد، مرحوم سـید این فرض را در عروه نیاورده و همه فروض دربـاره نیت بعـد از بهبودی است، مرحوم آقـای حکیم نیز که می فرمایـد این مسـأله بسـتگی به بحث نیت دارد که آیا صـحیح هست یا نیست، به همین خاطر است که نیت بعـد از بهبودی فرض شده و مفروض مسأله نیت عند طلوع الفجر و اصـباح نیست, این مسأله را شاید بعد بحث کنیم.

ص: ۵۸۰

فعلاً این صورت را بحث می کنیم که بیشتر در آن قائل به تفصیل شده اند که مریض نیت صوم نکرده و مرتکب مفطر نشده و قبل از ظهر بهبود یافته، بسـیاری قائل به الحاق مریض در این فرض به مسافر شـده اند، و از عده ای از کتب صـریحاً یا قریب به صراحت استفاده اجماع می شود.

به خاطر اینکه بعضی از عبائر فقهاء را در کتب متعارف فقهی ننوشته اند، این عبائر را می خوانم تا ببینیم اجماع هست یا نیست، مسـتند بسـیاری در مسـئله فقـط اجمـاع است و در ادله دیگر اشـکال کرده انـد، مرحوم آقـای حکیم نیز متمایل به ثبوت اجماع

است.

عبارت تذکره، جلد ۶، صفحه ۱۶۳، مسئله ۱۰۰ : «لو قدم المسافر قبل الزوال أو بریء المریض کذلک و لم یکونا قد تناولا شیئاً وجب علیهما الامساک بقیه الیوم و أجزأهما عن رمضان، ولو کان بعد الزوال أمسکا استحباباً و قضیا عند علمائنا». از این عبارت اجماع بر لزوم صوم با دو قید فوق در مورد مریض هم استفاده می شود, ولی در این استفاده تأمل مختصری هر چند بعید وجود دارد, چون قیدی که بعد از جمل متعدد می آید مورد بحث در اصول است که آیا مربوط به همه جملات است یا فقط به جمله اخیر بر می گیرد, در این بحث هم احتمال کمی وجود دارد که «عند علمائنا» فقط مربوط به «و ان کان بعد الزوال امسکا استحباباً و قضیا» باشد.

عبارت مدارک ج۶, ص۱۹۵ در شرح عبارت شرایع : «قوله: (والصحه من المرض فان برء قبل الزوال و لم یتناول وجب الصوم، و ان کان تناول أو کان برؤه بعد الزوال أمسک استحباباً) هذا قول علمائنا أجمع».

ص: ۵۸۱

عبارت مرحوم فیض در مفاتیح الشرائع ج۱, ص۲۴۰: «أما المریض و المسافر اذا زال عذرهما قبل الزوال من دون تناول فلا خلاف فی وجوبه علیهما». ممکن است در ارتباط این عبارت به محل بحث ما تأملی بشود که ممکن است مراد امساک تأدبی واجب باشد و اسقاط قضا از آن استفاده نمی شود، در بعضی موارد مانند افطار عمدی در ماه مبارک رمضان امساک تأدبی واجب هست، اما از عبارت های قبلی استفاده می شود که مراد وجوب صوم شرعی است و وجوب امساک تأدبی نیست که اسقاط قضا نشود.

عبارت مرحوم فیض در نخبه که شرح آن الان زیر چاپ است، این کتاب نخبه را سید عبد الله جزائری نوه سید نعمت الله جزائری تحت عنوان التحفه السنیه فی شرح النخبه المحسنیه شرح کرده، عبارت این است : «أما التأدیب للمسافر اذا قدم أهله أو بلداً یعزم فیه اقامه عشره بعد الزوال أو قبله و قد أفطر، و کذا المریض اذا برىء»، سید جزائری در شرح این عبارت می گوید «فان کانا لم یفطرا وجب علیهما الصوم شرعاً و یعتدان به اجماعاً». این ادعاهای اجماع هست.

اما در مقابل در عبائری تفصیل مشهور وجود نداد و نمی شود این مسئله را اجماعی قلمداد کرد و باید طبق قواعد عمل کرد.

عبارت مرحوم شیخ طوسی در اقتصار ص۲۹۳ : «أما صوم التأدیب فمثل المسافر اذا قدم أهله فی بعض النهار أمسک بقیه نهاره تأدیباً»، این عبارت شامل قدوم قبل و بعد از ظهر و ارتکاب و عدم ارتکاب مفطر است و تفصیلی در آن نیست، «و کذلک الحائض اذا طهرت فی وسط النهار»، مرحوم ابن ادریس می گوید افصح طهرت به فتح هاء است، «و المریض اذا برىء و الصبی اذا بلغ و الکافر اذا أسلم، فان هؤلاء کلهم یمسکون بقیه نهارهم تأدیباً و کان علیهم القضاء لذلک الیوم». و درباره مسافر در جای دیگری از اقتصاد نیز تفصیل مشهور را نداده است.

ص: ۵۸۲

عبارت مهذب ج۱, ص۱۹۵: «اذا أفطر المريض فی أول النهار و صح فی بعضه لزمه الامساك عن الافطار بقيه النهار و قضاء ذلك اليوم، و ان صح فی بعضه و قدر علی الصوم و لم يكن أفطر تمم صيام ذلك»، ضمير در «بعضه» ظاهر كالصريح است كه به نهار برمی گردد، می گويد اگر مرض در بعض نهار برطرف شد، اگر افطار كرده امساك او تأدبی است و اگر افطار نكرده بايد روزه را تمام كند, در هر دو فرض بين خوب شدن در قبل از ظهر يا بعد از ظهر تفصيل نداده است.

مرحوم شيخ در نهايه دو عبارت مخالف مشهور دارد كه در جائی از نهايه شبيه به عبارت مهذب است. از وسيله مرحوم ابن حمزه و غنيه مرحوم ابن زهره و اشاره السبق مرحوم علاء الدين حلبی نيز استفاده می شود كه بعد از خوب شدن مريض امساك تأدبی است و حكم به اجزاء نشده و تفصيلی نيست كه در بعضی از موارد صوم مريض بعد از بهبودی مجزی باشد.

از خلاف ج۲, ص۲۰۳ نيز همين مطلب استفاده می شود، می گويد : «فان كان الصبی نوی الصوم من أوله وجب عليه الامساك و ان كان المريض نوی ذلك لا يصح»، می گويد اگر صبی نيت كرد و بعد بالغ شد، كفايت می كند، اما از مريض صوم بعد از بهبودی كفايت نمی كند «لان صوم المريض لا يصح عندنا». از اين عبارت استفاده می شود كه صوم مريض مانند صوم صبی نيست كه با اينكه مقداری از آن در حال صباوت و مقداری در حال بلوغ است، اگر اشكال نيت نداشته باشد، كافی است، ايشان اين تلفيق را درباره مريض صحيح نمی داند، ايشان نيز تفصيل قائل نمی شود. پس، اجماع مسلم نيست تا لازم باشد قائل به تفصيل شويم، بايد به مقتضای قواعد اولی عمل كنيم.

از جلسه گذشته مطلبی باقی مانده بود، عرض شد که مرحوم آقای نائینی در روزه ای که ضرری نیست اما حرجی است، بر خلاف متأخرین به طور کلی می فرماید اجتناب از حرج رخصت نیست و الزامی است و بر اساس این اصل کلی، صوم حرجی را باطل می داند، و من عرض کردم که در بسیاری از موارد به مشکل می افتیم، در روایات هست که اگر کسی احرام از خراسان را نذر کند، باید به این نذر عمل کند، احرام در سفر از خراسان در مدت چند ماه با امکانات کم زمان صدور روایات قطعاً حرجی بود، شارع مقدس دستور حرجی نمی دهد تا اشخاص به زحمت بیفتند، اما می فرماید که اگر کسی به امر حرجی اقدام کند، باید به آن عمل کند، این مانند اقدام به ضرر در امور مالی است که برای ارفاق به طرف مقابل به ضرر می فروشد، اگر ادله لا ضرر مثبت خیار باشد، می گویند اینجا موجب خیار نیست، اگر فرمایش مرحوم آقای نایینی درست باشد که عمل حرجی مبغوض است، باید این نذر حرام باشد، لذا مجبور می شویم که برای تصحیح این نذر به تکلفاتی دچار شویم، این اشکال را متکلفانه می توان پاسخ داد. ممکن است کسی توهم کند که «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» وجه فرمایش مرحوم آقای نائینی است. در این بیان بین دو تعبیر خلط شده، اگر کلمه اراد با کلمه من متعدّی شود، می توان گفت که غیر یسر مطلوب شارع نیست، اما در اینجا یرید با کلمه باء متعدی شده و مراد این است که شارع بندگان را در عسر قرار نمی دهد، لذا این آیه این مطلب را نفی نمی کند که بندگان می توانند خود را به سختی بیندازند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۵ اردیبهشت ماه ۸۹/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، بحث شرطیت عدم مرض را پی می گیرند، و سپس، پس از اشاره ای کوتاه به شرطیت عدم حیض و نفاس، شرطیت حضر را بررسی می کنند.

عرض شد که در مورد مریضی که قبل از ظهر بهبود یابد و مرتکب مفطر نشده باشد، در چند کتاب دعوای اجماع یا بلا خلاف یا قریب به اجماع شده که می تواند نیت کند و روزه بگیرد، مرحوم فیض در مفاتیح لا خلاف دارد و مدارك و التحفه السنیه که شرح نخبه مرحوم فیض است، دعوای اجماع دارند، و مرحوم علامه در تذکره تعبیر علمائنا دارد که قریب به اجماع است و تقریباً ظهور در این دارد که فتوای همه چنین است، و در ذخیره می گوید که بعضهم دعوای اجماع کرده اند و مرحوم آقای حکیم این مطلب را نیز به ادعاهای اجماع اضافه کرده، در حالی که این مصدر مستقل از دعوای اجماع مدارک نیست، هر جا در ذخیره بعضهم یا بعض الاصحاب دارد، از مدارک گرفته، از مرحوم آقای والد شنیدم که فرمود این مطلب رایج است که چیزی را که مرحوم محقق اردبیلی احتمال داده، مرحوم صاحب مدارک به آن ظن پیدا کرده و مرحوم صاحب ذخیره به آن قطع پیدا کرده، سیر مطالب در این کتاب ها به همین شکل است که ایشان می فرمود، بالاخره این چهار کتاب اجماع یا قریب به اجماع را ادعا کرده اند و صوم مریضی را که قبل از ظهر بهبود یافته و مرتکب مفطری نیز نشده باشد، با نیت جدید تصحیح کرده اند.

ص: ۵۸۵

اما آنچه بعد از تتبع و مراجعه به دست آمد، این است که هر چند این فتوا مشهور هست اما شهرت از زمان مرحوم محقق به بعد است، قبل از مرحوم محقق شش نفر از فقهاء بزرگ بر خلاف این نظر قائل شده اند، ابتدا عبارت خلاف هم به نظرم آمد, اما در مورد آن بعد مناقشه ای به ذهنم آمد لذا آن را نقل نمی کنم.

یکی از آن شش نفر مرحوم شیخ طوسی در اقتصاد بود که عبارت ایشان را نقل کردم و ایشان به طور کلی و بدون هیچ تفصیلی امساک مریضی را که در اثنا روز بهبود می یابد، تأدبی می داند.

عبارت مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی ص۱۸۲: «فاذا قدم المسافر و بریء المریض و طهرت الحائض و النفساء و بلغ الغلام و أسلم الکافر و قد بقیت من النهار بقیه أمسک کل منهم عن الطعام تأدیباً».

سؤال: آیا به قرینه ذکر مسافر, مراد قدوم مسافر و برء مریض در بعد از ظهر نیست.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : خیر, ذکر مسافر قرینه بر اختصاص به بعد از ظهر نیست, متأخرین گمان کرده اند که در مسافری که قبل از ظهر وارد حضر شده و مفطرات را انجام نداده مسلم است که روزه صحیح است ولی این مطلب اشتباه است در چند

کتـاب از قـدماء روزه مسافر را که وطن خود وارد می شود مطلقاً صـحیح نمی داننـد, در اقتصاد هم درباره عـدم صـحت روزه مسافر تفصـیلی نیست, در عبارت ابوالصـلاح حلبی هم همین گونه است و از عبارت های دیگر این کتاب هم مطلبی بر خلاف آن به دست نمی آید, غرض از ذکر تعبیرات علماء هم همین است که اشتباهاتی که در اینجا پیش آمده معلوم شود.

ص: ۵۸۶

عبـارت مرحوم ابن زهره در غنیه ص۱۴۸ : «یسـتحب للکافر اذا أسـلم فی یوم من شهر رمضان و للمریض اذا بریء و للمسافر اذا قدم و للغلام اذا بلغ و للمرأه اذا طهرت من الحیض و النفاس أن یمسکوا بقیه ذلک الیوم و هذا هو صوم التأدیب».

عبارت مرحوم ابن حمزه در وسـیله ص۱۴۷: « و امـا صوم النفـل فاربعه اضـرب, صوم الاذن و صوم الادب و... فالاول ثلاثه... و الثـانی: خمسه صوم المسـافر اذا قـدم أهله و قـد أفطر فی الطریق و الصـبی اذا بلغ نصف النهـار و قـد أفطر و المریض اذا بریء و الکافر اذا أسـلم و الحائض اذا طهرت فکلهم یمسک بقیه النهار تأدیباً و یقضی»، از این عبارت استفاده می شود که در مریض و کـافر و حـائض حتی در صورت افطـار هم امساک تأدبی ثابت است و به خاطر اینکه درباره مسافر و صبی قیـد «أفطر» زده بود، بعد از آن حکم عدم افطار مسافر و صبی را هم بیان می کند, «و الصبی ان لم یفطر و بلغ صام واجباً، و المسافر اذا قدم أهله قبل الزوال و لم یفطر وجب علیه الصوم و لم یقض».

عبـارت مرحوم علاـء الـدین حلبی در اشاره السـبق ص۱۱۵: امّـا الکلاـم فی رکن الصـوم فـانّه امـا واجب... أو نـدب... أو أدب]ص۱۲۱[: «.... فامساک من اتفق بلوغه أو طهره من حیض او غیره أو قدومه من سفره أو اسلامه بعد کفره أو برؤه من سقمه فی یوم من شهر رمضان بقیته و قضاء یوم بدله».

نفر ششم مرحوم ابن براج در مهذب ج۱, ص۱۹۵ است، مشهور، از اقسام اربعه صوم تلفیقی که با توجه به افطار کردن در حال مرض و عدم افطار و رفع مرض قبل و بعد از ظهر، به دست می آید, در یک صورت حکم به صـحت روزه کرده اند و در سـه صـورت دیگر صوم را تـأدیبی دانسـته انـد، امـا مرحوم ابن براج در مهـذب در دو صورت حکم به صـحت روزه می کنـد، می گویـد اگر در حـال مرض مرتکب مفطر نشـده باشـند، روزه صـحیح است و اگر افطار کرده باشـد, امساک تأدبی است و قضـا دارد و دیگر بیـن بهبـودی یـافتن در قبـل و بعــد از ظهر فرق نگذاشــته: «اذا افطر المریض فی اول النهـار وصـحّ فی بعضـه لزمه الامسـاک عن الافطـار بقیه النهـار و قضـاء ذلـک الیوم و ان صـح فی بعضه و قـدر علی الصوم و لم یکن أفطر تمم صـیام ذلک الیوم». اطلاق این عبارت شامل دو صورت می شود که در این دو صورت مشـروع می داند، این شش نفر از بزرگان مخالف با نظری هستند که در مورد آن دعوای اجماع شده است.

ص: ۵۸۷

و عده ای دیگر از متأخرین در مسأله تردید دارند، مرحوم سبزواری می گوید دلیلی بر طبق قول مشهور وجود ندارد و ادله ای که استدلال شده، ضعیف است، مرحوم صاحب حدائق و مرحوم نراقی، صاحب مستند نیز درباره قول مشهور می گویند مشکل است، و مرحوم میزای قمی نیز فیه تأمل می گوید منتها از وجود اجماع واهمه دارد.

قبل از مرحوم محقق نیز شهرتی بر طبق قول مشهور بین متأخرین وجود ندارد، اگر در آن طرف شهرت نگوئیم، در این طرف که روزه را با دو شرط تصحیح کنیم، شهرتی وجود ندارد، بنابراین، باید بر طبق قواعد عمل کنیم که مقتضای قواعد را بحث کردیم.

مطلبی که در جلسه گذشته ناقص ماند، این بود که در روایات امام علیه السلام به مطلبی که عامه می گویند، اعتراض دارند، امامیه معتقد است که ترک روزه برای مسافر عزیمت است و مسافر نباید روزه بگیرد و عامه لا جناح را که در آیه شریفه قصر مسافر آمده، رخصت می دانند و قصد صلات و ترک صوم را واجب و عزیمت نمی دانند، امام علیه السلام در رد نظر عامه می فرمایند حق تعالی که دستور قصر نماز داده، هدیه است و رد هدیه هتک حرمت است، از این امر بطلان صلاه تمام و بطلان روزه در مسافرت را نتیجه گیری کرده اند. بحث کلی این است که اگر از این تعلیل که به صورت عام است و به مورد خاصی اختصاص ندارد، استفاده شود که اگر حق تعالی تفضلاً و منتاً وجوب و حکم الزامی را بردارد، انجام آن حرام می شود، باید در حدیث «لولا أن أشق علی امتی لامرتهم بالسواک»، مسواک کردن حرام باشد، به خاطر اینکه وجوب مسواک از باب هدیه برداشته شده و بنابر این بیان باید مسواک حرام باشد، در حالی که اینطور نیست، اگر این بیان درست باشد، باید انجام بسیاری از امور حرجی مانند انفاق و استنقاذ غریق و برآوردن حوائج اهل ایمان حرام باشد، این مطلب خیلی بعید است و نمی توان به آن ملتزم شد، پس اینجا چه باید گفت؟ به ذهنم می آید که هدیه بودن ترک صوم در روایت اشاره به آیه شریفه «فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر» است، این تفضلی از جانب حق تعالی است که روزه را برای این اشخاص در ماه مبارک رمضان الزام نکرده، اینکه اشخاص بخواهند در ماه مبارک رمضان روزه بگیرند، رد هدیه کرده اند و کار آنها حرام و باطل است، به خاطر اینکه ظاهر این عبارت آیه در این است که راجح برای مسافر و مریض این است که روزه بعد انجام شود و انجام آن در ماه مبارک رمضان مرجوح تحریمی یا تنزیهی است، حتی اگر صوم در ماه رمضان مرجوح تنزیهی باشد، صحت آن با عبادیت سازگار نیست، عامه قائل هستند که افضل این است که روزه بگیرد و این نظر هتک حرمت و اعتراض عملی به هدیه الهی است، البته چنین روزه ای حرام است و هر چه بر آن مترتب باشد، باطل است، این بحث تمام است.

«الخامس الخلو من الحیض و النفاس فلا یجب معهما و ان کان حصولهما فی جزء من النهار». این نظر مشهور است و الان به خاطر ندارم کسی در حالت تلفیقی از طهر و غیر طهر قائل به وجوب یا صحت صوم در حال طهر شده باشد، اگر قائل نادری نیز باشد، از بحث های مربوط به مریض و مغمی علیه معلوم می شود که اگر صحت روزه تلفیقی را برای مسافر بپذیریم, الحاق حائض و نفسا و مانند آن به مسافر در اجزاء روزه ملفق نیازمند به دلیل است که چنین دلیلی وجود ندارد. در اینجا بحث معتنابهی وجود ندارد.

«السادس الحضر فلا یجب علی المسافر الذی یجب علیه قصر الصلاه بخلاف من کان وظیفته التمام کالمقیم عشراً و المتردد ثلاثین یوماً و المکاری و نحوه و العاصی بسفره فانه یجب علیه التمام، اذ المدار فی تقصیر الصوم علی تقصیر الصلاه فکل سفر یوجب قصر الصلاه یوجب قصر الصوم و بالعکس». اینها روایات متعدد دارد و چندان بحثی ندارد.

«اذا کان حاضراً فخرج الی السفر فان کان قبل الزوال وجب علیه الافطار، و ان کان بعده وجب علیه البقاء علی صومه»، درباره این مسئله مفصل بحث کردیم، چهارده قول هست، یکی از اقوال تفصیل بین خروج قبل و بعد از ظهر است، تا اینجا بحث شده، «و اذا کان مسافراً و حضر بلده أو بلداً یعزم علی الاقامه فیه عشره أیام فان کان قبل الزوال و لم یتناول المفطر وجب علیه الصوم و ان کان بعده أو تناول فلا»، در سه صورت صوم واجب نیست و بلکه صحیح نیز نیست و در یک صورت است که صوم واجب است و آن صورتی است که در حال سفر مرتکب مفطر نشده و قبل از ظهر وارد شده، مرحوم آقای حکیم می گوید این بلا خلاف است و فقط مرحوم ابن حمزه یا مرحوم ابن زهره مخالف است، اما عبارت ها را که نقل کردم، چند نفر دیگر نیز هستند که در باب مسافر نیز همین فتوا را داده اند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۶ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت حضر را پی می گیرند.

مشهور بین امامیه و تقریباً مورد تسلم متأخرین این است که مسافر که در اثناء روز حاضر می شود، در سه صورت امساک تأدبی و قضا دارد، و در یک صورت که ورود قبل از ظهر و عدم ارتکاب مفطر در سفر است، باید روزه بگیرد و قضا نیز ندارد،

در بسیاری از کتب در مورد این مطلب دعوای اجماع یا ما یشبه الاجماع و عدم الخلاف شده، مثلاً مرحوم فیض در جائی از مفاتیح دعوای اجماع و در جائی دیگر از آن دعوای نفی خلاف کرده، و سید عبد الله جزائری در شرح نخبه به نام التحفه السنیه دعوای اجماع کرده، و مرحوم علامه در تذکره تعبیر علمائنا دارد، و عده کثیری بلا خلاف یا بلا خلاف ظاهر گفته اند.

اما بعد از مراجعه معلوم می شود که

قبل از مرحوم محقق در پنج کتاب همان طور گفته اند که مشهور بین متأخرین است و عده ای دیگر که شاید اکثریت هستند، این طور نگفته اند و ظاهر آنها بر خلاف آن است که دیگران گفته اند.

مقنعه و مبسوط و سرائر و وسیله و اصباح پنج کتابی است که در آنها همان تفصیل را گفته اند.

اما در بسیاری از کتب دیگر قدما چنین تفصیلی وجود ندارد،

بعضی از آنها ظهور قوی بر خلاف این تفصیل دارد و از بعضی دیگر می توان استظهار کرد که این تفصیل را قبول ندارند.

ص: ۵۹۰

عبارت مرحوم شیخ طوسی در اقتصاد, ص۲۸۹: «الصوم علی خمسه اقسام: واجب و ندب و قبیح و صوم تأدیب و صوم اذن...

[

ص۲۹۳

]

أما صوم التأدیب فمثل المسافر اذا قدم علی أهله فی بعض النهار أمسک بقیه نهاره تأدیباً, و کذلک الحائض اذا طهرت فی

وسط النهار, و المریض اذا بریء و... و کان علیهم القضاء لذلک الیوم»،

این عبارت نسبت به ورود قبل و بعد از ظهر و ارتکاب و عدم ارتکاب مفطر اطلاق دارد. در نهایه نیز عبارتی دارد که بعد آن را نقل می کنم.

عبارت مرحوم ابی الصلاح در کافی ص۱۸۲: «فاذا قدم المسافر و بریء المریض و طهرت الحائض و النفساء و بلغ الغلام و أسلم الکافر و قد بقیت من النهار بقیه، أمسک کل منهم عن الطعام تأدیباً»

امساک تأدبی امساکی است که اسقاط قضا نمی کند, این عبارت نیز اطلاق دارد.

عبارت مرحوم ابن زهره در غنیه ص۱۴۸: «یستحب للکافر اذا أسلم فی یوم من شهر رمضان و للمریض اذا بریء و للمسافر اذا قدم و .... أن یمسکوا بقیه ذلک الیوم و هذا هو صوم التأدیب».

عبارت مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق ص۱۱۵, واما الکلام فی رکن الصوم, فانه اما واجب...

[

ص۱۲۱

]

أو أدب: «...فامساک من اتفق بلوغه أو طهره من حیض أو غیره أو قدومه من سفره أو اسلامه بعد کفره أو برؤه من سقمه فی یوم من شهر رمضان بقیته و قضاء یوم بدله».

و ظاهر بعضی دیگر از کلمات قدماء این است که اگر در سفر افطار کرده باشد، امساک تأدبی می کند و اگر افطار نکرده باشد، لازم است روزه بگیرد و این روزه مسقط قضاء است و بین ورود در قبل و بعد از ظهر فرقی نیست،

امساک را در دو صورت مسقط قضا می دانند و در دو صورت دیگر مسقط قضا نمی دانند، این عبائر نیز بر خلاف مشهور است.

عبارت مرحوم شیخ طوسی در نهایه ص ۱۶۰: «و المسافر اذا قدم أهله و کان قد أفطر فعلیه أن یمسک بقیه النهار تأدیباً و کان علیه القضاء، فان لم یکن قد فعل شیئاً ینقض الصوم وجب علیه الامساک و لم یکن علیه القضاء». مرحوم ابن براج در مهذب نیز این طور دارد.

تعبیرات دیگری نیز هست که می شود از آنها همین تفصیل بین عدم لزوم صوم در صورت افطار و لزوم صوم در صورت عدم افطار را استظهار کرد؛ مثلاً- جمل العلم والعمل ص۹۲: «اذا صح المریض فی بقیه یوم أفطر فی صدره وجب أن یمسک فی تلک البقیه و علیه مع ذلک قضاء الیوم و کذلک اذا طهرت الحائض فی بقیه یوم أو قدم المسافر»،

مفهوم این تعبیر که در صورت افطار امساک تأدبی هست و قضا دارد، این است که در صورت عدم افطار امساک تأدبی نیست و باید روزه بگیرد و قضا ندارد, نه این که در صورت عدم افطار حتی امساک تأدبی هم وجود ندارد, این معنا ندارد که در صورت افطار امساک تأدبی باشد ولی در صورت عدم افطار حتی امساک تأدبی هم نباشد, پس تفاوت بین دو صورت افطار و عدم افطار در بود و نبود امساک نیست، در هر دو امساک هست، تفاوت در تأدبی بودن و نبودن امساک است، اگر در جای دیگر درباره غیر مفطر تفصیل نداده و مقام بیان بوده، این را می شود استظهار کرد.

ص: ۵۹۲

عبارت فقه رضوی ص۲۰۲: «المسافر اذا أكل من أول النهار ثم قدم أهله امر بقيه يومه بالامساك تأديباً و ليس بفرض»،

از این عبارت استفاده می شود که اگر در سفر أکل نکرده باشد، تکلیف او امساکی است که فرض است و تأدبی نیست، دیگر تفصیلی در مورد ورود در قبل و بعد از ظهر نداده است.

مرحوم صدوق در هدایه ج۱, ص۲۰۲ نیز همینطور دارد، و گمان می کنم که مقنع نیز همین طور باشد،

در مقنع حکم مسافر ذکر نشده اما مطالبی ذکر شده که متناسب این است که مسافر را نیز آنجا ذکر کند، احتمال می دهم در ینابیع اینجا سقط شده باشد.]مقنع ص۱۸۱[

مرحوم شیخ طوسی در جمل العقود ص۱۲۱ برای صوم تأدیب که مثال می زند، می گوید: و صوم التأديب خمسه: «المسافر اذا قدم أهله و قد أفطر أمسک بقيه النهار

[

تأديباً

]

،»

از این عبارت استفاده می شود که اگر افطار نکرده باشد، صوم او تأدبی نیست، نمی توانیم بگوئیم حتی به نحو امساک تأدبی صوم نیست، به خاطر اینکه نمی شود صورت غیر افطار از صورت افطار کمتر باشد، حد اقل در صورت افطار باید امساک تأدبی باشد، پس، معلوم می شود که افطار نکرده باشد، امساک او صوم شرعی غیر تأدبی است و تفصیلی نیز قائل نشده، از اینها نیز می شود لزوم صوم در صورت عدم افطار (من دون تفصیل) را استظهار کرد.

خلاصه، این عبارات ظهور قوی قریب به صراحت یا اصل ظهور در خلاف تفصیل مشهور بین متأخرین که بر آن دعوای اجماع شده دارند, این تفصیل اجماع یا شهرت قدمائی ندارد، بلکه از زمان مرحوم محقق به بعد شهرت قوی پیدا کرده است.

به دلیل اینکه این تفصیل مخصوصاً بین قدما مسلم نیست، باید ببینیم دلالت روایات چیست،

بسیاری به خاطر واهمه از اجماع در ظواهر ادله تصرفاتی کرده اند و از ظواهر ادله رفع ید کرده اند.

صحیحه رفاعه بن موسی

روایاتی را که در سند آنها ابراهیم بن هاشم هست، صحیحه تعبیر می کنیم، وثاقت ابراهیم بن هاشم ثابت شده، «قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یقدم فی شهر رمضان من سفر حتی یری أنه سیدخل أهله ضحوه أو ارتفاع النهار، فقال اذا طلع الفجر و هو خارج لم یدخل فهو بالخیار ان شاء صام و ان شاء أفطر».

اینجا حضرت تکلیف زمانی را که مسافر وارد می شود، صریحاً بیان نمی فرمایند، این حدیث فی الجمله ظاهر در این است که مسافر وقتی که وارد نشده و می داند که قبل از ظهر وارد می شود، اختیار دارد روزه بگیرد یا نگیرد، این اختیار نسبت به ایام سفر و زمانی است که مسافر است, با این معنا این روایت مخصِّص ادله ای می شود که می گوید مسافر حق ندارد در حال سفر روزه بگیرد, از این حدیث استفاده می شود که روزه برای این مسافر جایز است، همان طور که اگر از وطن خارج شد، وجوباً یا جوازاً فی الجمله در سفر روزه مشروع است که درباره آن چهارده قول وجود دارد و ما قبل آن را بحث کردیم, فرض مسافری که می داند پیش از ظهر داخل وطن می شود هم طبق این حدیث از استثناءات است و در این فرض روزه در حال مسافرت اشکالی ندارد، در این حدیث تعبیر صوم شده و تعبیر امساک نیست. احتمال دیگر این است که می گوید چنین شخصی که چنین عقیده ای دارد، بعد از ورود قبل از ظهر مختار است که ان شاء صام و ان شاء افطر، روایت طبق این معنا دیگر بر خلاف کلام مشهور می شود، البته این معنا خلاف ظاهر حدیث است، طبق این معنا حدیث باید قید دیگری بخورد که اذا طلع الفجر و هو خارج و افطار نکرده باشد، بعد از ورود قبل از ظهر ان شاء صام و ان شاء افطر، چون این معنا خیلی بعید است که گفته شود اگر در مسیر افطار نیز کرده باشد، می تواند روزه بگیرد یا نگیرد، امساک نیز تعبیر نمی کند که بگوئیم امساک تأدبی است، کأنه روزه حقیقی صحیح است که اسقاط قضا می کند، و خیلی بعید است که در صورت افطار در سفر چنین روزه حقیقی صحیح وجود داشته باشد, لذا ظاهر حدیث این است که این روایت به مورد بحث که پس از ورود به وطن چه تکلیفی دارد، مربوط نیست و درباره حال سفر است که بعداً مورد بحث قرار می گیرد، از روایت رفاعه نسبت به مورد بحث چیزی استفاده نمی شود.

«محمـد بن مسـلم عن الرجل يقـدم من سـفر فی شـهر رمضان فيدخل أهله حين يصـبح أو ارتفاع النهار، قال اذا طلع الفجر و هو خارج لم يدخل أهله فهو بالخيار ان شاء صام و ان شاء أفطر».

اين روايت درباره فرض مورد بحث است، و ناظر به حكم مسافری است كه داخل وطن شده است, و از آن تخيير مسافر پس از ورود در صوم و افطار استفاده می شود.

سؤال: روايت با لفظ «يقدم» به صيغه مضارع است نه با لفظ قدم, بنابراين می تواند سؤال از حكم كسی است كه داخل خواهد شد.

پاسخ استاد دام ظله: صـرف نظر از اين كه در تهذيب روايت به لفظ «قدم» است, ظاهر يقدم هم همين است كه از حكم مسافر بعد از قدوم پرسيده شده است, يقدم به صيغه مضارع شبيه القادم به صيغه اسم فاعل است, اصل ظهور فی الجمله اين حديث را در اين كه در مورد مسـافری كه داخل شـده پرسـش شـده نمی توان انكار كرد, البته ظهور روايت در حـدی از قوت نيست كه نتوان جمعاً بين الادله در آن تصـرف كرد, ممكن است به جهت جمع بين روايـات, اين حـديث به صورت مسافری كه داخل خواهد شد حمل شود.

اين روايت در كتاب عاصم بن حميد هم نقل شده است.

«سهل بن زياد عن أحمد بن محمد»،

ما در سـهل اشـكال نمی كنيم و احمد بن محمد هم در سـند، احمد بن محمد بن ابی نصـر بزنطی است، «قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل قدم من سفر فی شهر رمضان و لم يطعم شيئاً قبل الزوال»،

موضوع سؤال دقیقاً همان صورتی است که مشهور بین متأخرین به وجوب صوم در آن صورت حکم کرده اند, «قال یصوم»، این عبارت ظاهر وجوب است.

«روایت أبی بصیر قال سألته عن الرجل یقدم من سفر فی شهر رمضان فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعلیه صیام ذلک الیوم فیعتد به».

از این روایت هم همین تفصیل مشهور متأخرین استفاده می شود که در صورت ورود قبل از ظهر روزه گرفتن واجب است, ظهور این حدیث برای اثبات این تفصیل کافی است. در سند روایت هم سماعه واقع است که به جهت وقوع وی در سند, روایت را موثقه خوانده اند, ولی به عقیده ما سماعه امامی صحیح المذهب بوده است و نسبت واقفی بودن و مانند آن به وی نادرست است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۷ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت حضر را پی می گیرند.

بعضی از روایات مسئله در جامع الاحادیث، در باب هفتم از ابواب من یجب علیه الصوم و بعضی در باب هشتم است، روایت اول : صحیحه محمد بن مسلم «.. فاذا دخل أرضاً قبل طلوع الفجر و هو یرید الاقامه بها فعلیه صیام ذلک الیوم، فان دخل بعد طلوع الفجر فلا صیام علیه و ان شاء صام».

این روایت ظهور بسیار قوی دارد که برای کسی که بعد از طلوع فجر وارد شده، روزه الزامی نیست، اگر «و ان شاء صام» را این گونه معنا کنیم که به بعد از ورود نظر ندارد و می گوید که اگر می خواست قبل از زوال وارد شود، مختار بود که قبل از اینکه وارد شود، مرتکب مفطر شود و وارد شود که دیگر نتواند روزه واجب را تحویل دهد یا افطار نکند و روزه واجب خود را تحویل دهد، با اینکه مفروض اینکه صیامی بر او نیست، ورود بعد از طلوع فجر است، بنابر این معنا باید بگوئیم که «فلا صیام علیه و ان شاء صام» تقیید می شود و می گوید که اگر بعد از طلوع فجر وارد شود، اگر قبل از آن افطار کرده باشد، صیامی بر او نیست، با اینکه ظاهر کالصریح در این است که به طور کلی الزام به صیام ندارد اما اگر بخواهد می تواند روزه بگیرد، دیگران می گویند که الزام به صیام دارد اما الزام آن تقیید می شود و ذیل مقید صدر است، این خیلی بعید است که مراد از جمله ذیل معنایی باشد که علماء گفته اند و این توجیه با این عبارت سازگار نیست، از این ناحیه روایت صراحت عرفی برای جواز افطار و عدم لزوم صیام دارد، ممکن است که این روایت با کلام کسانی مانند مرحوم ابی الصلاح در کافی و مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق سازگار باشد که گفته اند مطلقا چه مرتکب مفطر شده و چه نشده و چه قبل و چه بعد از ظهر وارد شود، امساک تأدبی غیر الزامی دارد، توجیه آن به گونه ای دیگر بسیار بعید است. منتها این مطلب را می

توانیم بگوئیم که این روایت در مورد ورود به محل اقامه است و در مورد ورود به وطن نیست، کسی که به جائی وارد می شود و قصد اقامه می کند، موضوعاً مسافر است اما شرع بر او بعضی از احکام حاضر را بار کرده، ممکن است به خاطر اینکه مقیم می خواهد خود را جمع و جور کند، اگر قبل از طلوع فجر وارد شود، وقت بیشتری برای جمع و جور کردن خود دارد، لذا الزامی است که روزه بگیرد، اما اگر وسط روز وارد شود، شارع ارفاق کرده باشد که در خصوص اینجا مختار باشد که قصد کند و روزه بگیرد یا قصد نکند، ممکن است بگوئیم که خصوصیتی در باب مقیم هست و نسبت به متوطن چنین حکمی نباشد، اگر روایات دیگری باشد که در مورد کسی که قبلاً امساک کرده و قبل از ظهر وارد وطن خود شده، ظاهر در تعین صوم باشد، ممکن است بین اینها اینگونه جمع کنیم که این روایت در مورد مقیم است و مقیم در این جهت حکم متوطن را ندارد، اگر پیش از ظهر به وطن وارد شود، روزه گرفتن آسان است لذا شارع می گوید باید روزه بگیرد.

ص: ۵۹۶

سؤال: همچنان که می فرمایید: این روایت با تفصیل مشهور سازگار نیست ولی با کلام امثال ابوالصلاح حلبی که امساک را تأدبی می دانند ناسازگار است, این روایت می گوید «و ان شاء صام» ظاهر این تعبیر این است که می تواند قصد صوم شرعی کند و صوم او مسقط قضا است و این مطلب با امساک تأدبی نمی سازد.

پاسخ استاد دام ظله: نه, روایت چنین ظهوری ندارد, «ان شاء صام» ظاهر در این که صوم او قضا را ساقط می کند ندارد, چون در برخی روایات برای این که معلوم کند که صوم اسقاط قضا می کند؛ عبارت «یعتد به من شهر رمضان» را ضمیمه کرده, در اینجا که چنین قیدی ذکر نکرده نمی توان گفت که صوم چنین شخصی اسقاط قضا می کند.

کلام یکی از حضّار: مؤید فرمایش حضرت عالی این است که در صدر همین روایت عبارت «یعتد به من شهر رمضان» آمده است.

(پاسخ استاد دام ظله) : بله، حرف شما درست است و مطلب خوبی است، در روایت اول این تعبیر آمده است «اذا سافر الرجل فی شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار»، از منزل که حرکت می کند روزه بوده، «فعلیه صیام ذلک الیوم و یعتد به من شهر رمضان»، در اینجا قید می کند و «یعتد به من شهر رمضان» اما در ذیل چنین قیدی ندارد, این مطلب هم تأیید می کند که «ان شاء صام» در ذیل ناظر به امساک تأدبی است.

خلاصه، روایات با کلام عده ای از فقهاء تطبیق می کند که گفته اند اگر در اثناء روز وارد شد صوم مشروع نیست و خلاف قاعده نیز هست که صوم نصفه و نیمه, به جای صوم کامل قبول شود، اگر بخواهد با قول مشهور تطبیق کند، بسیار متکلفانه است که بگوئیم مراد از «لا صیام علیه» این است که واجب نیست روزه بگیرد به شرط اینکه مرتکب مفطر شده باشد، و مراد از «و ان شاء صام» این است که اگر افطار نکرده باشد، می تواند روزه بگیرد.

ص: ۵۹۷

روایت دوم : روایت سماعه است،

در سند آن علی بن سندی است که طبق تحقیق او همان علی بن اسماعیل سندی ثقه است و روایت معتبر است، «عن سماعه قال سألته عن الرجل کیف یصنع اذا أراد السفر قال: .... و ان قدم بعد زوال الشمس أفطر و لا یأکل ظاهراً و ان قدم من سفره قبل زوال الشمس فعلیه صیام ذلک الیوم ان شاء».

«ان شاء» با «علیه» که از آن وجوب صوم استفاده می شود سازگار نیست و نمی توانیم بگوئیم مراد این است که ان أراد القدوم من سفره قبل زوال الشمس، کسی که بنا دارد و می داند که قبل از زوال وارد وطن می شود، مختار است که بر ذمه خود تکلیف بیاورد یا نیاورد، اگر امساک کرد، بر ذمه او تکلیف روزه بعد از ورود به وطن می آید، و اگر مرتکب مفطر شد، بر ذمه او بعد از ورود به وطن تکلیف نمی آید، این که «قدم» را به معنای ان أراد القدوم بگیریم، چنانچه بعضی «قمتم» را در «یا أیها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم» ان أردتم القیام معنا کرده اند بعید به نظر می رسد، در آیه شریفه هم قمتم را به معنای ان اردتم القیام معنا کردن بعید است, بلکه یک احتمال این است که مراد از قمتم این است که از خواب بیدار شدید، اگر این معنا مراد نباشد، اراده در مفهوم «قام الیه» نهفته است و در تقدیر نیست، در روایت نیز معنای اراده خلاف ظاهر است و نسبت به صدر روایت که می گوید «ان قدم بعد زوال الشمس أفطر و لا یأکل ظاهراً» خلاف سیاق است، در اینجا قدم به معنای أراد القدوم نیست که لازمه آن این باشد که لازم است حتی در مسافرت نیز افطار نکند، روایت ناظر به حکم بعد القدوم است, و اگر «قدم» اول به معنای نفس القدوم و «قدم» دوم به معنای اراده القدوم باشد، این مطلب خیلی خلاف ظاهر است. به دو صورت می توان این روایت را توجیه کرد ؛ یکی این است که بگوئیم مراد این است که اختیار ایجاب عمل با خود او است، در نذر با تعهدی که انسان می کند، بر او منذور لازم می شود، در حج لازم نیست انسان حج مستحب را شروع کند، اما اگر آن را شروع کرد واجب است تمام کند. در اینجا نیز بگوئیم که اگر روزه را قصد کند، باید آن را تمام کند، اما می تواند روزه را قصد نکند، یا این گونه بگوییم اگر قصد کند که روزه واقعی بگیرد، اتمام روزه لازم می شود، و اگر قصد کند که روزه تأدبی را انجام دهد، اتمام آن لازم نیست و می تواند افطار کند. توجیه دوم این است که بگوئیم مراد این است که اختیار به ذمه آمدن روزه به این شکل برای او است که می تواند با فراهم کردن مقدمه وجوب آن را واجب کند, به این صورت که اگر قبلاً امساک کرده باشد، روزه به ذمه می آید، و اگر قبلاً امساک نکرده باشد، روزه به ذمه او نمی آید، به دلیل اینکه روایت قابل وجهین است، نمی شود به آن برای مورد بحث استدلال کرد و گفت که روزه مسافر بعد از قدوم واجب است یا مسافر بعد از قدوم در روزه و افطار مخیر است، هیچ طرف را نمی توانیم بگوئیم، نمی دانیم که در این روایت معنای مشهور یا معنای دیگر درست است.

خلاصه به یکی از این دو معنا می توان «علیه» را با «ان شاء» سازگار کرد و «علیه» را «له» معنا کردن عرفی نیست, البته معنای اول را کسی قائل نشده, ولی در این روایت محتمل است.

روایت سوم : مطلب دیگری هست که کسی به آن قائل نشده اما در مورد آن روایتی وارد شده که سند آن تمام نیست، و آن روایت دعائم الاسلام است،

می گوید روزه با سه قید واجب می شود، افطار نکرده باشد و قبل از ظهر وارد شده باشد و از شب نیت صوم داشته باشد، این قید نیت از شب در هیچ یک از اقوال وجود ندارد، «عن جعفر بن محمد علیهما السلام انه قال من خرج مسافراً فی شهر رمضان قبل الزوال قضی ذلک الیوم .... و ان قدم من سفره فوصل الی أهله قبل الزوال و لم یکن أفطر ذلک الیوم و بیت صیامه و نواه اعتد به و لم یقض، و ان لم ینوه أو دخل بعد الزوال قضاه».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۱ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت حضر را پی می گیرند.

مقداری از روایات خوانده شد

که مفاد بعضی از آنها این بود که اگر کسی قبل از ظهر وارد وطن شود و مرتکب مفطر نشده باشد، باید روزه بگیرد و از زمان مرحوم محقق به بعد شهرت نیز با همین روایات مفصله بین ورود قبل و بعد از زوال و ارتکاب و عدم ارتکاب مفطر است و از آن زمان به بعد برای آن مخالف صریحی وجود ندارد، و در مقابل روایاتی بود که ظاهر ابتدائی آنها معارض با این مفاد است، در مورد این روایات ظاهر المعارضه چه بگوئیم؟

ص: ۵۹۹

روایت اول : روایت سماعه بود که مفاد آن مشکل بود و می گفت «و ان قدم من سفره قبل زوال الشمس فعلیه صیام ذلک الیوم ان شاء».

بحث این بود که معنای مشیت الزامی نبودن حکم است و معنای «علیه صیام ذلک الیوم» الزامی بودن حکم است، جمع بین این دو تعبیر چیست؟

عرض شد که به دو صورت می توان جمع کرد ؛ یکی آن است که آقایان فرموده اند که ظرف مشیت با ظرف وجوب یکی نیست، اگر کسی بخواهد عند القدوم قبل الزوال صوم واجب باشد، قبلاً می تواند کاری کند که صوم بعداً وجوب پیدا کند و می تواند قبلاً افطار کند تا صوم بعداً وجوب پیدا نکند، قبلاً اختیار برای او هست، مثلاً بنابر وجوب غسل احرام، اگر کسی

بگوید که اگر کسی بخواهد با لبیک گفتن محرم شود، باید قبلاً غسل کند، این مشیت مربوط به قبل است، قبلاً اختیار دارد که غسل کند و در نتیجه، وقتی لبیک می گوید، محرم شود، و می تواند قبلاً غسل نکند و لبیک او از این ناحیه اثری نداشته باشد، حالا اینجا می گوید که اگر کسی بخواهد قبل از ظهر وارد وطن شود و امساک او روزه ماه مبارک رمضان حساب شود و روزه بر او لازم باشد، می تواند و اختیار دارد، معلوم است که اگر بخواهد لزوم صوم تحقق یابد قبلاً باید تصمیم گرفته باشد و مقدمات آن را فراهم کند و مرتکب مفطر نشود تا امساک او صوم یوم حساب شود، مشیت در قبل است و لزوم صوم در زمان ورود قبل از زوال است.

توجیه دوم این است که ظرف مشیت و لزوم یکی است و ابتداءاً نیز همین مطلب به نظر می آید، مکلف اختیار دارد و می تواند نیت وجوب کند و با نیت روزه واجب, روزه بر ذمه او واجب می شود و باید روزه بگیرد، و اگر قصد وجوب نکرد، روزه واجب نمی شود، نظیر اینکه انسان بگوید که اگر مکلف به چیزی ملتزم شود، دیگر نمی تواند آن را رها کند، و اگر ملتزم نشد، آزاد است، مراد از «ان شاء» مشیت همان وقت است. هر دو احتمال در معنای این روایت ممکن است، لذا اثباتاً و نفیاً برای نظریه مشهور نمی توان به آن استدلال کرد.

ص: ۶۰۰

روایت دوم : «عن یونس فی حدیث قال قال»،

گرچه در بعضی از چاپ های وسائل «قال» تکرار نشده اما در وسائل چاپ آل البیت که با نسخه مرحوم شیخ حر مقابله شده «قال» تکرار شده و در کافی نیز تکرار شده، این «قال» غیر مکرر که مرحوم آقای خوئی به وسائل نسبت داده، چاپ صحیح وسائل نیست، «فی المسافر یدخل أهله و هو جنب قبل الزوال و لم یکن أکل فعلیه أن یتم صومه و لا قضاء علیه، یعنی اذا کانت جنابته عن احتلام».

این تفسیر از چه کسی است؟

مرحوم آقای خوئی می فرماید که شاید امام علیه السلام تفسیر کرده باشند و شاید از کلام یونس است، ایشان این دو احتمال را ذکر می کند. اما بسیار بعید و غیر متعارف است که امام علیه السلام اول لفظ جنب را بفرمایند و بعد با صیغه غایب کلام خود را تفسیر کنند، این تفسیر از روات است و نمی دانیم که از یونس یا مرحوم کلینی یا روات متوسط بین این دو است، گاهی روات تفسیری در کنار روایت می نوشتند و در هنگام استنساخ وارد متن می شد.

مرحوم آقای می فرماید: به دلیل تعبیر «قال» روایت مضمره است اما این روایت مانند سایر مضمرات است و پیداست که این روایت از امام علیه السلام است، به خاطر اینکه مرسوم نیست که یونس از غیر امام علیه السلام نقل کند و مرحوم کلینی آن را در کتاب خود وارد کند. برای این فرمایش مرحوم آقای خوئی توضیح مختصر لازم است، یونس مقید نیست که از امام علیه السلام نقل کند و نقل یونس از غیر امام علیه السلام بسیار است، اما او با واسطه یا بدون واسطه کلام امام علیه السلام را نقل می کند، ابتدا انسان گمان می کند که مرحوم آقای خوئی می فرماید که یونس همیشه کلام امام علیه السلام را مستقیم نقل می کند، اما این مطلب مراد ایشان نیست، مراد این است که اگر یونس بدون واسطه نقل کند، کلام امام علیه السلام را نقل می کند، و اگر با واسطه نقل کند، بالاخره به کلام امام علیه السلام منتهی می شود، یا مراد این است که اگر بدون واسطه نقل کند، معلوم می شود که سخن امام علیه السلام را نقل می کند، ایشان می فرماید نسبت به اشخاص دیگر نیز همین طور است. اما به نظر می رسد که یونس یا اشخاص دیگر فقط قول امام علیه السلام را نقل نمی کنند، یکی از اقسام روایات، روایت موقوف است که راوی فتوای یکی از بزرگان را که قابل اعتنا هست، نقل می کند، مثلاً مرحوم کلینی فتوای فضل بن شاذان را نقل می کند، احیاناً فتوای یونس را نقل می کنند، محدثان قول فقیهی را که کاشفیت ظنی از قول امام علیه السلام دارد را نیز نقل می کنند، یونس نیز صلاحیت دارد که فتوای دیگری را نقل کند، اما با ضمیر غایب و به طور مجهول از غیر امام علیه السلام نقل نمی کند، این امر قرینه است که مراد از ضمیر در این گونه مضمرات امام معصوم است.

مرحوم آقای خوئی وجه دیگری دارد، می گوید «علی أن الصدوق رواها بعینها عن یونس عن موسی بن جعفر علیه السلام فلا اشکال فی السند ایضاً». این وجه دوم مرحوم آقای خوئی بنابر مبنای ایشان مورد مناقشه است، به خاطر اینکه در مشیخه من لا یحضره الفقیه سند به یونس ذکر نشده، در فقیه به یونس بن عبد الرحمن ابتدا کرده، اما اینکه سند مرحوم صدوق به یونس بن عبد الرحمن چگونه است؟ معلوم نیست. چون متأسفانه در مشیخه نسبت به یونس سند ذکر نشده، پس، از راه مشیخه فقیه نمی توانیم این روایت را تصحیح کنیم، بله، مرحوم شیخ طوسی در فهرست در شرح حال یونس یکی از طرق مختلفی که به کتاب های یونس نقل می کند، از ناحیه مرحوم صدوق است، سندی که بنا به نقل فهرست شیخ مرحوم صدوق به کتب یونس دارد، به نظر مختار صحیح است لذا روایت مورد بحث صحیح است، اما مرحوم آقای خوئی صحت این طریق را قبول نمی کند، به خاطر اینکه می گوید در این طریق محمد بن علی ماجیلویه واقع است و وثاقت محمد بن علی ماجیلویه برای ما ثابت نیست و مجرد شیخ مرحوم صدوق بودن برای اثبات وثاقت کافی نیست.

روایت سوم : «موثقه أبی بصیر قال سألته عن الرجل یقدم من سفر فی شهر رمضان فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعلیه صیام ذلک الیوم و یعتد به».

از این روایات فقط روایتی را معارض دانستیم که درباره کسی که قبل از ظهر به محل اقامه وارد شده می گوید «ان شاء صام و ان شاء أفطر»، آقایان می گفتند مشیت مربوط به قبل از ورود است و من عرض کردم که آن طور نمی توان معنا کرد. منتها ممکن است بگوئیم که در این جهت مقیم حکم متوطن را ندارد، متوطن است که در ورود قبل از ظهر با شرط عدم افطار حتماً باید روزه بگیرد و درباره مقیم امساک تأدبی است و می تواند انجام دهد و می تواند انجام ندهد، و اگر امساک را تأدبی گرفتیم، با کلمات قوم نیز مخالف نخواهد بود، از این روایت استفاده می شود که بین وطن و محل اقامه فرق وجود دارد، در محل اقامه باید قبل از فجر وارد شود تا روزه واجب و صحیح باشد اما در وطن لازم نیست قبل از فجر وارد شود، منتها به دلیل اینکه فتوای صریحی که بین مقیم و متوطن فرق گذااشته باشد، نیافتم، می گویم اگر کسی قبل از ظهر وارد محل اقامه شود, به احتیاط واجب روزه بگیرد و قضا نیز بجا آورد.

«و الظاهر أن المناط كون الشروع فی السفر قبل الزوال أو بعده لا الخروج عن حد الترخص، و كذا فی الرجوع المناط دخول البلد، لکن لاـ يترک الاحتياط بالجمع اذا كان الشروع قبل الزوال و الخروج عن حد الترخص بعده، و كذا فی العود اذا كان الوصول الی حد الترخص قبل الزوال و الدخول فی المنزل بعده».

تعبیر «لا یترک الاحتیاط» بعد از تعبیر «الظاهر»، ظاهراً احتیاط استحبابی محکم است. و ممکن است از تعبیر «کون الشروع فی السفر قبل الزوال أو بعده» ابتداءاً این گونه توهم شود که مراد از شروع در سفر همین خروج از منزل به قصد سفر است، در ذهنم هست که در بعضی از فتاوای سابقین آمده که شروع هشت فرسخی که میزان برای مسافت است، حرکت از منزل است، حالاـ ممکن است در اینجا توهم شود که مراد همین باشد. اما به نظر می رسد که این مطلب مراد نباشد، به خاطر اینکه ظاهر «کذا» در «و کذا فی الرجوع المناط دخول البلد» این است که بلد خروجاً و دخولاً ملاک است، منتها شاید اشارتاً می خواهد بگوید که اینطور نیست که بعضی می گویند شروع در سفر از همان منزل است که حرکت می کند، بلکه مادامی که هنوز در بلد است، مسافر نیست و مبدأ سفر خروج از بلد است.

تا اینجا می توانیم بگوئیم که درباره خروج معیار را بلد گرفته، اما نسبت به رجوع سه فرض ذکر کرده: حد ترخص و بلد و منزل، ایشان می فرماید: لا یترک الاحتیاط که زوال و عدم زوال را نسبت به ورود به منزل حساب کند، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی در این باره اصلاً بحث نکرده اند، شاید منزل را به وطن حمل کرده اند و دیگر نیازی به بحث ندانسته اند، به خاطر اینکه احیاناً به وطن منزل نیز گفته می شود، مکه منزلی و المدینه منزلی یا نزیل قم تعبیر می شود، با اینکه ظهور منزل عبارت از دار است و مرحوم سید برای نکته ای منزل را عنوان کرده و لازم است که درباره آن بحث شود و کلمات سابقین نیز چندان روشن نیست و احتمال هست که ورود به دار را معیار بدانند.

ص: ۶۰۳

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۲ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت حضر را پی می گیرند.

درباره اینکه آقایان می گویند در ورود بعد از ظهر امساک تأدبی هست، مرحوم آقای خوئی می فرماید :

«و أما بالنسبه الی من دخل بعد الزوال فلم نجد عاجلاً ما یدل علی استحباب الامساک بل لعل الوجه الاعتباری یقتضی التفصیل و اختصاص الاستحباب بالاول نظراً الی أن الداخل ما قبل الزوال بما أنه کان فی معرض الوجوب لفعلیته علیه لو لم یفطر فی الطریق فیستحب له التشبه بالصائمین مواساه بهم، و أما الداخل بعد الزوال فحاله من حیث عدم وجوب الصوم معلوم سواء أکل أم لا و کیفما کان فلم نعثر علی ما یدل علی الاستحباب فی الثانی».

این فرمایش ایشان محل مناقشه است،

به خاطر اینکه در همین صفحه روایتی نقل کرده، می گوید : «معتبره یونس قال قال فی المسافر الذی یدخل أهله فی شهر رمضان و قد أکل قبل دخوله، قال یکف عن الاکل بقیه یومه و علیه القضاء»، این روایت برای کسی که با حال افطار وارد می شود، به امساک تأدبی حکم کرده و اطلاق آن شامل ورود در قبل و بعد از ظهر است، اینکه ایشان می فرماید پیدا نکردم، نسبت به مفطر در حال سفر اطلاق همین روایت شامل است و اثبات استحباب امساک تأدبی می کند، و نسبت به غیر مفطر بالاولویه امساک تأدبی ثابت است، به خاطر اینکه در غیر مفطر دو احتمال ممکن است باشد ؛ یکی این است که امساک تأدبی داشته باشد و دیگری این است که لازم باشد روزه بگیرد و روزه او اصلاً صحیح باشد، اطلاق فتاوای بعضی از فقهاء این است که اگر افطار نکرده باشد، چه قبل و چه بعد از ظهر باید روزه بگیرد، اما بعد از اینکه قرار شد به وسیله روایات دیگر به این اطلاق قائل نشویم و مرحوم آقای خوئی نیز قائل نیست، پس، لزوم صوم اختصاص به وارد قبل از ظهر دارد و در مورد وارد بعد از ظهر لزوم صوم نیست, ولی دیگر نمی توان گفت حتی امساک تأدبی هم وجود ندارد, صورت عدم افطار از صورت افطار که نمی تواند در مشروعیت امساک تأدبی کمتر باشد, پس، دلیل اینکه فقهاء در بعد از ظهر نیز حکم به امساک تأدبی کرده اند، روشن است. و وجه اعتباری که ایشان می فرماید کسی که افطار کرده و قبل از ظهر وارد می شود، نسبت به کسی که افطار نکرده و بعد از ظهر وارد شده، به صائم شبیه تر است، این اشبه بودن روشن نیست، بلکه برعکس است در صوم نافله اگر مکلف افطار نکرده باشد، نزدیک غروب نیز می تواند نیت کند و صوم حساب می شود و به نظر مختار در صوم قضائی نیز چنین است، اما در صورت افطار در اثناء روز هیچ موردی نداریم که صوم بعد از افطار, صوم کامل حساب شود, پس کسی که افطار نکرده ولو در بعد از ظهر باشد به صائم حقیقی شبیه تر است از کسی که افطار کرده و قبل از ظهر وارد وطن شده است.

ص: ۶۰۴

بحث دیگر ما این بود که فتوای مرحوم سید در خروج و دخول درباره معیار در ملاحظه قبل از زوال بودن و بعد از زوال بودن این است که معیار زمان قدوم بلد است و زمان رسیدن به حد ترخص یا رسیدن به منزل ملاک نیست, در صورت دخول احتیاط استحبابی مؤکد در رعایت احتیاط می کند به این صورت که اگر کسی قبل از ظهر وارد وطن شود و بعد از ظهر به خانه برسد باید روزه اش را بگیرد ولی به احتیاط استحبابی مؤکّد بعد آن را قضا کند, چون احتمال دارد معیار دخول منزل باشد و چون این شخص بعد از زوال داخل منزل شده لذا روزه اش را باید قضا کند.

ایشان در هنگام خروج از بلد به این شکل احتیاط نکرده, بلکه تنها نسبت به حد ترخص احتیاط کرده که اگر خروج از بلد پیش از ظهر باشد و خروج از حد ترخص بعد از ظهر, احتیاط استحبابی این است که روزه را بگیرد هر چند باید قضا آن را هم بگیرد, چون احتمال دارد که ملاک حد ترخص باشد و چون خروج این شخص از حد ترخص در بعد از ظهر بوده, لذا روزه بر او واجب باشد.

بحث این است که مرحوم سید به چه دلیل احتمال داده که در مراجعت منزل معیار باشد؟ عرض شد که در بسیاری از کلمات بزرگان تعبیر «قدم علی أهله» دارد،

و اکثراً مانند فقه الرضا و هدایه مرحوم صدوق و اقتصاد و نهایه و الجمل و العقود مرحوم شیخ و مهذب مرحوم ابن براج و وسیله مرحوم ابن حمزه و اصباح مرحوم قطب الدین کیذری و سرائر درباره اینکه اگر افطار کرده باشد یا بعد از ظهر وارد شود، صوم تأدیبی دارد، «قدم أهله» یا «قدم علی أهله» یا «قدم الی أهله» تعبیر کرده اند، بعضی همین تعبیر «قدم علی أهله» را حتی در امساک غیر تأدبی و در صوم واجب نیز دارند، منتها این گونه تعبیر کمتر است.

ص: ۶۰۵

و در روایـات، در جامع الاحادیث، باب ۸، حدیث ۱ و ۲، روایت اول : صـحیحه رفاعه بن موسی «اذا طلع الفجر و هو خارج لم یدخل أهله فهو بالخیار ان شاء صام و ان شاء أفطر».

روایت دوم : صحیحه محمد بن مسلم «اذا طلع الفجر و هو خارج لم یدخل أهله فهو بالخیار ان شاء صام و ان شاء أفطر».

روایت سوم : همان باب, حدیث ۵، حدیث یونس «و قال فی المسافر یدخل أهله و هو جنب قبل الزوال و لم یکن أکل فعلیه أن یتم صومه و لا قضاء علیه».

روایت چهارم : همان باب, حدیث ۹، حدیث سـماعه «سألته عن مسافر دخل أهله قبل زوال الشـمس و قد أکل، قال لا ینبغی له أن یأکل یومه ذلک شیئاً و لا یواقع فی شهر رمضان ان کان له أهل».

مراد از امساک در این روایت امساک تأدبی است اما اهل را میزان قرار داده است.

مؤیـد این روایـات دخول بلـد، روایـات مربوط به خروج از بلـد است که بیت یـا منزل را معیـار قرار داده، روایت اول : باب ۷، حدیث ۱، صـحیحه حلبی «انه سـئل عن الرجـل یخرج من بیته و هو یریـد السـفر و هو صائم، فقال ان خرج من قبل أن ینتصـف النهار فلیفطر و لیقض ذلک الیوم، و ان خرج بعد الزوال فلیتم یومه (صومه خ.ل.)».

روایت دوم : باب ۷، حدیث ۶ «اذا طلع الفجر و لم یشخص فعلیه صیام ذلک الیوم و ان خرج من أهله قبل طلوع الفجر فلیفطر و لا صیام علیه».

ص: ۶۰۶

روایت سوم : همان باب, حدیث ۷ «من أراد السفر فی شهر رمضان فطلع الفجر و هو فی أهله فعلیه صیام ذلک الیوم».

روایت چهارم : همان باب, حدیث ۱۰، حدیث سلیمان بن جعفر« الرجل ینوی السفر فی شهر رمضان فیخرج من أهله بعد ما یصبح، قال اذا أصبح فی أهله فقد وجب علیه صیام ذلک الیوم الا أن یدلج دلجه».

در این روایت هر چند نسبت به این که زمان خروج قبل یا بعد از زوال باشد قیدی نشده ولی از آن استفاده می شود که معیار در خروج از شهر خروج از اهل است.

این کلمات و این روایات هست اما در عین حال، به نظر می رسد که

مراد از «دخل علی أهله» دخول به منزل نیست, زیرا معنای بدوی دخول بر اهل, دخول بر خانواده است, این معنا که قطعاً مراد نیست, زیرا نمی توان گفت که اگر همسر و فرزندان انسان ابتدا شهر آمده باشند, معیار اول شهر است و اگر در وسط شهر یا آخر شهر باشند معیار همانجا است, بلکه ممکن است مسافر اصلاً اهل و عیالی نداشته باشد, لذا دخول بر اهل به معنای کنایی است, یعنی دخول در مکان اهل, در این صورت ممکن است مکان اهل, کل بلد در نظر گرفته شده باشد نه خصوص منزل, به خصوص که ممکن است مراد از اهل خصوص همسر یا اعضاء خانواده نباشد, بلکه فرزندان و بستگان هم مراد باشد در نتیجه مراد از «دخل علی اهله», دخول به بلد است. بسیاری از بزرگان در همانجا که اهل ذکر کرده اند، بلد را نیز ذکر کرده اند، لذا مرحوم سید که احتیاط استحبابی کرده، به این خاطر است که در این روایات تعبیر دخول بر اهل وارد شده، و اینکه به معیار بودن منزل فتوا نداده، به این خاطر است که مراد از دخول بر اهل معنای کنائی است. به نظر می رسد که معیار همان است که شهرت قوی در مورد آن هست، یک قائل صریحی نیز نیافتم که منزل را معیار قرار داده باشد، البته در مورد این که معیار دخول بلد یا حد ترخص است باید بحث شود.

ص: ۶۰۷

سؤال: مرحوم سید در مراجعت نسبت به دخول منزل احتیاط کرده ولی در خروج برای مسافرت هیچ صحبتی از منزل نکرده است و تنها دو احتمال دخول بلد و حد ترخص را مطرح کرده است, اگر ایشان به روایات نظر داشته باشد, در روایات در مورد خروج از شهر هم تعابیری مشعر به میزان بودن منزل آمده است چنانچه ذکر فرمودید.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : البته چنین روایاتی هم وجود دارد ولی در کلمات فقهاء تنها نسبت به مراجعت عبارت های ذکر شده که مشعر به این است که ملاک را دخول در منزل می دانند لذا مرحوم سید احتیاط را در خصوص مراجعت ذکر کرده است.

ما در جلسه قبل درباره روایت یونس عرض کردیم که شیخ صدوق در مشیخه فقیه طریقی به روایات یونس ذکر نکرده و طبق مبنای مرحوم آقای خویی نمی توان با استفاده از طریقی که در فهرست شیخ طوسی به کتب یونس نقل کرده و در آن شیخ صدوق واقع است روایت فوق را که در فقیه وارد شده تصحیح کرد, چون در طریق فهرست برخی از مشایخ صدوق همچون محمد بن علی ماجیلویه واقع است که مرحوم آقای خویی آنها را توثیق نمی کند.

بعد از درس برخی از دوستان تذکر دادند که طریق فهرست شیخ طوسی منحصر به طریق محمد بن علی ماجیلویه نیست, طرق دیگری دارد که مرحوم آقای خویی هم آنها را قبول دارد, لذا اشکال ما به مرحوم آقای خویی که طبق مبنای شما نمی توان روایت را تصحیح کرد وارد نیست, از این تذکر دوستان متشکرم, شکر الله سعیه.(۱) (۲)

ص: ۶۰۸

(۲۷) ولی اشکال دیگری در اینجا مطرح است که سبب می شود که از راه فهرست شیخ طوسی نتوان سند کتاب من لایحضره الفقیه را که در آغاز آن یونس بن عبدالرحمن واقع است تصحیح کرد, و آن اشکال این است که ما دلیلی در دست نداریم که تمام روایات فقیه از کتاب کسی که سند با نام او آغاز می شود اخذ شده است, لذا طریق مذکور در فهرست شیخ طوسی به کتب یونس بن عبدالرحمن در تصحیح روایت مورد بحث سودمند نیست. ممکن است این روایت را شیخ صدوق از کتاب نوادرالحکمه ــ مثلاً ــ اخذ کرده باشد و وقتی طریق به یونس در مشیخه فقیه ذکر نشده, نمی توان سند این روایت را تا یونس به دست آورد, این اشکال در مورد همه اسناد فهرست شیخ طوسی مطرح است, حتی اسنادی که ما گفتیم که آنها را صحیح می دانیم با این مشکل مواجه است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۳ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت حضر را پی می گیرند.

عرض شد که در کلام مرحوم سید عبارتی بود که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی درباره آن بحث نکرده اند، و آن این بود که

نسبت به قدوم مسافر آیا معیار رسیدن به حد ترخص یا وطن یا منزل است، مرحوم سید در اینجا نسبت به مراجعت، منزل را نیز ذکر کرده و با تعبیر «لا یترک» احتیاط استحبابی مؤکد کرده که در مصادیق مشکوکه جمع بین اداء و قضا کند و این احتیاط را نسبت به خروج نفرموده و منزل را ذکر نکرده، و در وجه این کلام مرحوم سید عرض کردم که نسبت به بازگشت از سفر در بسیاری از روایات و در فتاوای فقهاء تعبیر «دخل علی أهله» وجود دارد، این تعابیر ممکن است منشأ چنین احتیاطی نسبت به بازگشت از سفر بشود، و نسبت به خروج گرچه در بعضی از روایات عبارت هایی مشعر به ملاک بودن منزل هست اما فتوائی از فقهاء در این باره وجود ندارد، لذا آن احتیاط استحبابی را در خروج نفرموده است.

ص: ۶۰۹

مطلبی که در جلسه گذشته عرض نکردم، این است که درباره معیار بودن بیت نسبت به خروج روایت چندان معتبری وجود ندارد،

روایت حلبی مشعر است که در خروج نیز معیار بیت باشد، اما آن را می شود بدون تکلف به گونه ای معنا کرد که مراد خروج از بلد باشد.

ولی درباره قدوم روایت صحیح بسیار معتبری هست که توجیه آن نیز تا اندازه ای مشکل است، در ابواب صلات مسافر، باب ۱، حدیث ۳:

«الحسین بن سعید عن صفوان بن یحیی عن العیص بن القاسم عن أبی عبد الله علیه السلام قال لا یزال المسافر مقصراً حتی یدخل بیته».

حالا چگونه بین این روایت و روایات صحیح دیگر که نسبت به ورود می گوید اگر به حد ترخص و جائی که صدای اذان شنیده می شود، برسد، باید نماز را تمام بخواند، جمع کنیم؟ ممکن است بگوئیم گرچه بیت حتی با دار تفاوت دارد و به اتاق بیت گفته می شود بر خلاف دار که به معنای کل منزل است، اما در عین حال، بعضی از لغویین مانند مصباح المنیر بیت را به معنای مسکن تفسیر کرده، ممکن است بگوئیم به اتاق در مقابل اتاق های دیگر و به دار در مقابل دارهای دیگر و به بلد در مقابل بلاد دیگر مسکن گفته می شود و مسکن معنای جامعی است که مصادیق متعددی دارد، لذا درباره این روایت می توانیم بگوئیم که مراد این است که مادامی که وارد بلد نشده، تقصیر کند، و محدوده حد ترخص هم که در آن صدای اذان شنیده می شود از توابع بلد است و اگر مسافر به این حد برسد، به معنای مجازی رائج عرفاً کأنه به خود شهر رسیده، همانطور که در جمع بین روایاتی که قدوم بلد دارد و روایاتی که شنیدن صدای اذان دارد، می گویند کأنه وصول به حد ترخص یک نحوه وصولی به بلد به معنای مجازی حساب می شود، اگر بیت را به معنای اعم مسکن گرفتیم که همه مصادیق را شامل شود، با ورود به بلد مسافر به مسکن خود وارد شده است, شبیه عرض ما را مرحوم صاحب معالم هم ذکر کرده است, البته ایشان نفرموده که به بلد نیز بیت گفته می شود، اما کلی تر می گوید که توسعاً ممکن است اینگونه بین الادله جمع کنیم و بگوئیم معیار به معنای حقیقی حد ترخص است اما کسی که به حد ترخص می رسد، توسعاً به بیت خود رسیده، از کلام ایشان روشن نیست که آیا بیت را به معنای مسکن گرفته که معنای جامعی است و مصادیق متعدد دارد یا به معنای اتاق گرفته و دخول به حد ترخص را دخول به بیت بالتوسع دانسته است. خلاصه، مرحوم سید که در اینجا احتیاط استحبابی دارد، به خاطر این روایت صحیح السند است اما مطابق این روایت فتوا نداده و مطابق با روایات دیگر بلد را معیار قرار داده و در صلات مسافر نیز به حد ترخص فتوا داده است.

ص: ۶۱۰

بحث دیگر این است که اگر در باب صلات اینگونه گفتیم که بر اساس روایات معیار حد ترخص است و درباره روایات معارض هم گفتیم که چون مشهور اعراض کرده و کسی فتوا نداده که در باب نماز اتاق یا خانه میزان است، لذا این روایات قابل اخذ نیست, آیا از این روایات در باب نماز می توانیم استفاده کنیم که در باب روزه نیز معیار حد ترخص است؟

با این تقریب که روایت صحیح السند هست که «اذا قصرت أفطرت و اذا أفطرت قصرت» در این روایت به ملازمه بین قصر و افطار حکم کرده، لذا باید بگوئیم که همان حد ترخص که در باب صلات معیار برای قصر و اتمام است، در باب صوم نیز معیار برای افطار است. اما این استدلال بنابر بعضی از مبانی صحیح است، اما بنابر مبنای مرحوم آخوند که بسیاری دیگر نیز آن را پذیرفته اند و گمان می کنم که مبنای درستی است، نمی شود به این دلیل استناد کرد.

توضیح این که مطلبی هست که مورد تسلم است که اگر «اکرم العلماء» گفتند و نمی دانیم اراده جدی این عام شامل زید عالم هست یا نیست و زید عالم وجوب اکرام دارد یا ندارد، باید زید را احترام کرد، اما اگر «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیداً» وارد شده باشد و نمی دانیم که زید عالم است و «اکرم العلماء» تخصیص خورده یا عالم نیست و «اکرم العلماء» تخصیص نخورده، آیا حفظ اصاله العموم اقتضا می کند که از زید که می دانیم احترام او لازم نیست، نفی عالمیت کنیم؟ در فرض اول عالمیت مسلم است و نمی دانیم که این عالم تخصیص خورده یا نخورده، آنجا به «اکرم العلماء» استناد می شود، اما در مورد کسی که نمی دانیم عالم هست یا نیست و قطعاً لا تکرم دارد و اراده از «اکرم العلماء» شامل او نیست، در اراده جدی شک نداریم اما نمی دانیم که جاهل بوده و به جهت تخصّص لا تکرم دارد یا عالم بوده و «اکرم العلماء» تخصیص خورده.

در اینجا بین مرحوم شیخ و مرحوم آخوند اختلاف است، مرحوم شیخ می فرماید: می توانیم از زید نفی عالمیت کنیم در نتیجه در احکام دیگر احکام غیر عالم را بر زیـد بار کنیم, ایشان می فرماید: یکی از قطعیات منطق این است که قضـیه ای که صادق باشد، عکس نقیض آن نیز صادق است، اگر «کل انسان حیوان» صادق است، «کل لا حیوان لا انسان» نیز صادق است، حالا در اینجا می گوئیم «کل عالم یجب اکرامه»، عکس نقیض آن «من لا یجب اکرامه فلیس بعالم» است، با ضمیمه کردن این قضیه به «زیـد لایجب اکرامه» نتیجه می گیریم: فزیـد لیس بعالم, البته باید مقدمه دیگری نیز ضـمیمه شود که آن را بعد در ضـمن بیان مرحوم آخوند عرض می کنم.

مرحوم آخونـد می فرمایـد: اینجا نمی توانیم به اصاله العموم برای نفی عالمیت زید اسـتناد کنیم، به خاطر اینکه، اگر قضـیه ای یقینی باشـد، عکس نقیض آن نیز یقینی است، عکس نقیض «کـل انسـان حیوان»، «کـل لاـ حیوان لاـ انسـان» است، بـا توجه به قطعیت اصل قضـیه, عکس نقیض آن هم قطعی است و حجیت قطع نیز جعلی نیست و شخص بالفطره نسبت به متعلق قطع خود ترتیب اثر می دهد، اما عمومات مانند مسائل ریاضی قطعی نیست و حد اکثر ظنی است و قابل تخصیص است، وقتی «کل عالم یجب اکرامه» ظنی است، عکس نقیض آن «من لاـ یجب اکرامه فلیس بعـالم» نیز, ظنی می شـود، و حجیت ظنون بایـد بـا بنـای عقلاء یا با مقـدمات انسداد و حکم عقل یا با جعل شـرع ثابت شود، ولی در اینجا اعتبار قضـیه ظنی عکس نقیض ثابت نیست، در جـایی که مراد از «اکرم العلمـاء» معلوم است و شـک در مراد نیست بلکه در کیفیت اراده است, اجراء اصـاله العموم ثـابت نیست, اصـاله العموم در شک در مراد جاری است, اما در بحث ما مفروض این است که انسـداد باب علم نیست تا با مقـدمات انسـداد ظنـون را حجت کنیم، و اصـل اولی در احکـام شـرع نهی از عمـل به ظن است و دلیلی بر حجیت ظن نسـبت به عکس نقیض قضایای ثابت شده با اصاله العموم نداریم، بنابراین، در این مثال نمی توانیم بگوئیم که زید عالم نیست تا در سایر احکام نتیجه گیری کنیم.

ص: ۶۱۲

البته باید به فرمایش ایشان مقدمه دیگری ضمیمه شود، ممکن است مرحوم شیخ با انضمام مقدمه دیگری کلام خود را فرموده باشد، نظر مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند این است که عقلاء و شرع مثبتات امارات را حجت می دانند، لذا ممکن است مرحوم شیخ بگوید که اصاله العموم دلیل اجتهادی و اماره است, عکس نقیض هم از مثبتات اصاله العموم است, لذا آثار عکس نقیض را مترتب می کنیم، ولی احتمال می دهم که نظر مرحوم آخوند این است که عمومات گرچه مقدم بر مانند استصحاب است اما از قبیل ادله اجتهادی نیست و از اصول عملیه معتبره عند العقلاء است، ممکن است بعضی از اصول عملیه بر بعضی دیگر مقدم باشد، قاعده فراغ و استصحاب دو اصل محرز و تنزیلی است و قاعده فراغ بر استصحاب مقدم است، با توجه به این که به اندازه ای عام ها تخصیص خورده که «ما من عام الا و قد خص» گفته شده نمی توان اصاله العموم را اماره دانست, بلکه یک اصل عملی است, حکم عقلا این است که اگر قانونی کلی وضع شد، با احتمال نمی توان از انجام آن قانون طفره رفت و مادامی که ثابت نشود که نسبت به موردی اراده تعلق نگرفته، باید مطابق قانون کلی عمل شود، عمومات اصلی از اصول عملیه معتبره عند العقلاء است، بنابراین، در شک در مراد که به اصاله العموم اخذ می کنیم، به این خاطر نیست که اصاله العموم اماره است تا مثبتات اماره حجت باشد، بلکه اصاله العموم اصل عملی است و عقلا چنینی اصلی را در شک در مراد جاری می کنند، اگر چنین اصلی نباشد هیچ قانون کلی سودمند نمی شود، به خاطر اینکه در مصادیق مشکل پیش می آید، شارع در محل بحث درباره غرض از تشریع که علماء باید احترام شوند، مطلب را روشن کرده، اگر زید از وجوب اکرام علماء خارج بوده، گفته زید را احترام نکن، نسبت به مثبتات اصاله العموم قانون عقلایی به اخذ به این اصل نداریم تا با آن نفی عالمیت زید کرده, سایر احکام غیر عالم را بر وی بار کنیم, شارع ملزم نیست که توضیح دهد که زید عالم هست یا نیست، در مورد این حکم می خواست بفهماند که مکلف باید زید را احترام بکند یا نکند، این مطلب را افهام کرده که زید را احترام نکن، خلاصه مرحوم آخوند می فرماید: در جایی که شک در مراد نیست بلکه شک در کیفیت اراده, بنای عقلا بر اعتبار اصاله العموم نیست.

حالا- این بحث اصولی را به مورد بحث فقهی تطبیق می کنیم، اگر تعبیر روایت اینگونه بود که اذا أتممت صمت و اذا صمت أتممت، به مورد بحث مربوط بود و می گفتیم شخصی که از خارج وارد حد ترخص شد، وظیفه اش اتمام نماز است، پس، در اذا أتممت صمت، شک در اراده داریم که آیا اراده شارع این مورد را نیز شامل شده یا نشده، اصاله العموم می گوید این مورد را نیز شامل است و باید بعد از ورود به حد ترخص هم روزه بگیرد، اما تعبیر روایت این نیست، صحیحه معاویه بن وهب می گوید «اذا قصرت أفطرت و اذا أفطرت قصرت»، ملازمه بین قصر و افطار و افطار و قصر است و نه بین اتمام و صوم و صوم و اتمام, استدلال فوق بنابر مبنای مرحوم شیخ درست است نه بنابر مبنای مرحوم آخوند. ادامه مطلب را در جلسه آینده پی می گیریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۴ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت حضر را پی می گیرند.

در جلسه قبل به بررسی امکان تمسک به عام در موارد علم به مراد برای تعیین ویژگی مورد پرداختیم, در اینجا به توضیحی درباره محدوده اعتبار اصاله العموم می پردازیم. اگر مولی به عبد خود دستوری صادر کند که باید همه علماء را احترام کنی، و زید یکی از افراد عالم است، لزومی ندارد که زید را تخصیص به ذکر دهد و همان دستور کلی کافی است، اگر بخواهد زید که عالم است، احترام نشود، باید صراحتاً زید را خارج کند، اما لازم نیست که بگوید زید عالم است و احترام نشود، مقصود مولی این است که این شخص احترام نشود و این منظور با «لا- تکرم زیداً» یا «لا یجب اکرامه» حاصل می شود، لازم نیست شارع روشن کند که عدم وجوب یا عدم جواز اکرام زید, تخصیص اکرم العلماء به شمار می رود یا نمی رود, همین که حکم اکرام زید را اثباتاً یا نفیاً بیان کند کفایت می کند. بنابراین، اگر مولی فقط «اکرم العلماء» گفته و زید عالم بود و عبد شک می کند که زید عالم وجوب اکرام دارد یا ندارد، وظیفه عبد امتثال دستور مولی است، اگر زید واقعاً عالم واجب الاکرام بود، عبد در عدم امتثال عذری ندارد، مولی بیش از ذکر «اکرم العلماء» وظیفه ای نداشت، مولی می تواند احتجاج کند و عبد نمی تواند این گونه پاسخ دهد که من احتمال می دادم اراده جدی مولی در این مورد نباشد، اما اگر مولی «اکرم العلماء» گفت و زید نیز عالم بود اما وجوب احترام نداشت یا احترام او حرام بود و صراحتاً بگوید که احترام زید حرام است یا واجب نیست، مولی به وظیفه خود عمل کرده، هر چند نگفته که زید عالم است ولی وجوب اکرام ندارد, وظیفه مولی این بوده که بگوید علما غیر زید احترام شوند و زید احترام نشود، با «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیداً» وظیفه انجام شده و بر مولی بیانی بیش از این مقدار لازم نیست. بر این اساس، مرحوم آخوند فرمایشی دارد که نظر مختار نیز همین است که اگر «اکرم العلماء» بود و «لا- تکرم زیداً» نبود و نفهمیدیم که مولی نسبت به زید عالم اراده جدی دارد یا ندارد، وظیفه عبد این است که به «اکرم العلماء» عمل کند و زید را احترام کند، در جایی هم که احتمال دهد که شاید واقعاً استثناءی بوده و واصل نشده باید به عام عمل شود, در قوانین باید استثناء واصل شود و اگر استثنا واصل نشد، باید به عام عمل کرد، اما اگر «اکرم العلماء» بود و «لا تکرم زیداً» نیز بود، مولی به منظور خود که می خواسته علماء احترام شوند و زید احترام نشود، عمل کرده، اگر اینجا واقعاً زید

جاهل یا عالم باشد، از نظر وظیفه بیانی مولی فرقی ندارد، لازم نیست بگوید که زید عالم است و اکرام او واجب نیست و عام تخصیص خورده تا اگر این گونه بیانی را نگفته باشد، کشف کنیم که زید عالم نیست و احکام دیگر غیر عالم را بر زید بار کنیم، مولی می خواهد که غیر زید احترام شود و زید احترام نشود، حالا فرقی نمی کند که زید عالم یا جاهل باشد، لذا در شک در مراد اصاله العموم جاری است, وقتی نمی دانیم این حکم شامل زید عالم هست یا نیست، عقلا می گویند حکم شامل زید هست، اما اگر در جائی بدانیم حکم شامل زید نیست و نمی دانیم که زید عالم هست یا نیست، عقلا بنای خاصی بر نفی عالمیت زید ندارند تا از آن نسبت به سایر احکام عدم عالم نتیجه گیری شود.

ص: ۶۱۴

بنابراین، دلیلی می گوید «اذا أفطرت قصرت»،

افطار موضوع عامی است که می گوید در هر موردی که وجوب افطار باشد، تقصیر نیز هست، حالا اگر در موردی فهمیدیم که حکم وجوب تقصیر وجود ندارد، آیا می توانیم حکم کنیم که وجوب افطار هم وجود ندارد, پاسخ سؤال منفی است, نظیر اینکه اگر فهمیدیم زید وجوب اکرام ندارد نمی توانستیم بگوئیم که زید عالم نیست، اگر عالمیت زید را بدانیم و حکم او را ندانیم، حکم می کنیم که احترام او واجب است، اما حکم زید را بدانیم و نمی دانیم که تحت موضوع عام هست یا نیست، در اینجا بنای عقلاء وجود ندارد، بر این اساس، همانطور که نمی توانیم از نبودن حکم وجوب اکرام در مورد زید بگوئیم زید داخل موضوع اکرم العلماء نیست، اینجا نیز با توجه به «اذا أفطرت قصرت» می دانیم که شخصی که وارد حد ترخص می شود، «قصرت» ندارد و باید نماز را تمام بخواند، از این مطلب نمی توانیم کشف کنیم که «أفطرت» نیز ندارد و باید روزه بگیرد و داخل موضوع عام نیست، حکم یک مورد را فهمیدیم که در آن وجوب تقصیر نیست، اما نمی توانیم بگوئیم که از مصادیق این عام هست و تخصیص خورده یا از مصادیق این عام نیست و تخصصاً خارج شده تا بگوئیم «صمت» دارد و «أفطرت» ندارد و از تحت عنوان کلی «افطرت» نیز خارج است. بنابراین درستی استدلال فوق مبتنی بر این است که طبق نظر مرحوم شیخ, بتوان با توجه به نفی حکم از یک مورد, خارج بودن آن مورد را از موضوع حکم اثبات کرد تا با نفی وجوب تقصیر, عدم مفطریت را نتیجه بگیریم, راه دیگری هم برای تصحیح استدلال فوق وجود دارد و آن اثبات مفهوم شرط است, در این صورت با استناد به مفهوم قطعه «اذا قصّرت افطرت» می توان از وجوب اتمام در حد فاصل بلد و حد ترخص, لزوم صوم را نتیجه بگیریم ولی از آنجا که ما به مفهوم شرط در جایی که شرط مقدم باشد قائل نیستیم و نیز مبنای مرحوم شیخ را در دوران امر بین تخصیص و تخصص نپذیرفته ایم, لذا استدلال مزبور ناتمام می باشد.

ص: ۶۱۵

آری اگر دلیلی به مضمون «اذا اتممت صمت» وارد شده بود می توان با توجه به لزوم تمام در مفروض مسأله لزوم صوم را اثبات کنیم, ولی چنین دلیلی وجود ندارد.

بنابراین طبق قاعده, در باب صوم ملاک حد ترخص نیست و مجرد ملاک بودن حد ترخص در باب نماز, دلیل بر ملاک بودن آن در باب روزه نیست.

باید توجه داشت که ملازمه بین قصر و افطار, ملازمه قطعی غیر قابل تخصیص نیست, بلکه فی الجمله تخصیص آن مسلم است. کسی که بعد از ظهر از وطن خارج می شود، باید روزه بگیرد، و به نظر مختار، اگر قبل از ظهر خارج شود و از شب نیت سفر نکرده باشد، باید روزه بگیرد، ولی در هر دو صورت نماز را باید قصر بخواند, همچنین در بازگشت هم کسی که بعد از ظهر به حد ترخص می رسد, روزه نمی گیرد در حالی که نماز او تمام است, پس هم در خروج از بلد و هم در ورود به بلد, ملازمه بین قصر و افطار فی الجمله تخصیص خورده است.

به هر حال ظواهر ادله این است که اگر شخص بخواهد وارد وطن خود بشود، اگر قبل از ظهر وارد شد، باید روزه بگیرد، و اگر بعد از ظهر وارد بلد شد، روزه لازم نیست، هر چند بعد از ورود به حد ترخص لازم است نماز را تمام بخواند اما به دلیل اینکه معیار باب نماز و روزه متفاوت است، چنین شخصی لازم نیست روزه بگیرد، این بحث تمام است.

مطلب دیگری که باید بحث شود، این است که یکی از موارد استثنا از ملازمه بین قصر و افطار که ذکر شده، اماکن تخییر است،

ص: ۶۱۶

در چهـار مکـان گفته انـد که مسافر حق نـدارد روزه بگیرد اما مشـهور این است که مخیر بین قصـر و اتمام است، مرحوم سـید مرتضـی می گویـد و از مرحوم ابن جنیـد نیز نقل شده که در این اماکن تمام برای مسافر واجب است، البته عده ای دیگر گفته انـد این امـاکن بـا امـاکن دیگر یکسـان است، این مطلب در باب صـلات بحث می شود اما به دلیل اینکه اینجا نیز اشاره شـده، مناسب است که اینجا نیز بحث شود.

از شـرایع به بعد شـهرت بسـیار قوی هست که در اماکن اربعه مکه و مدینه و حائر حضـرت سـید الشـهداء علیه السلام و مسجد کوفه مسافر مخیر بین قصر و اتمام است،

منتهـا در جزئیات این مسـئلهماننـد اینکه تخییر در خود مکه است یا در مسـجد الحرام، اختلاف وجود دارد، در اینجا در اصـل مسـئله بحث می کنیم. مرحـوم سـید مرتضـی در جمـل العلم می گویـد و از مرحـوم ابن جنیـد نیز منقول است که تمـام در این امـاکن متعین است، عبـارت جمـل العلم تقریبـاً صـریح در این است که قصـر جـایز نیست و در جای دیگری نیز با آقایان دیگر اختلاف دارد، می گویـد : «لا تقصـیر» یعنی لا یجوز التقصـیر، «الا فی سـفر طاعه أو مباح و لا تقصـیر فی مکه و مسـجد النبی و مسـجد الکوفه و مشاهـد الائمه القائمین مقامه علیهم السـلام»، در مشاهـد ائمه نیز اختلاف دارد، عبارت مرحوم ابن جنیـد نیز به نقل مختلف همین طور است، از زمان مرحوم محقق صاحب شرائع به بعد اکثریت قاطع علماء قائل به تخییر هستند, ولی مرحوم وحید بهبهانی و برخی دیگر قائل به تعین قصـر هسـتند, شنیدم که مرحوم آقا سید محمد باقر صدر هم به همین قول قائل است. (۱) (۲)

و از قدما، کسانی که قائل به تخییر هستند:

صاحب فقه رضوی و خلاف و مبسوط و نهایه و تهذیب و استبصار و سرائر و وسیله و اصباح, در این ده کتاب قائل به تخییر شده اند، مرحوم شیخ و مرحوم ابن ادریس دعوای اجماع نیز کرده اند، اما این اجماع, اجماع قابل اعتنا نیست, در عین حال که مرحوم ابن ادریس ادعای اجماع کرده، می گوید بعض اصحابنا قائل به تعیّن قصر شده اما ظاهر از فتاوا و عمل اصحاب خلاف این نظر بعض الاصحاب است.

و در مقابل، عده ای قائل به تعیّن قصر شده اند ؛

مرحوم صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه صریحاً به تعیّن قصر حکم کرده، و روایاتی را که تقریباً نص در تخییر است، ذکر نکرده، یک روایت هست که بعضی از آن تخییر را استظهار کرده اند که آن را معنا کرده، اما روایات معارض را آورده، و مرحوم صدوق در مقنع و هدایه گفته که مسافر باید قصر کند و بعضی از شرائط را ذکر کرده و اماکن اربعه را استثنا نکرده.

مرحوم ابن براج در مهذب, ج۱, ص۱۱۰ تعبیری دارد که به نحوی مندمج است، می گوید : «قد روی أنه یستحب له الاتمام فی أربعه مواضع و هی مکه و المدینه و مسجد الکوفه و الحائر، و وردت روایه اخری أنه یستحب الاتمام فی حرم الله تعالی و حرم رسوله صلی الله علیه و آله و حرم أمیر المؤمنین علیه السلام و حرم الحسین علیه السلام، و التقصیر هو الاصل و العمل به عندی فی هذه المواضع و غیرها أحوط»، ممکن است ایشان با این تعبیر می خواهد اصل تخییر را انکار کند و بگوید که معلوم نیست که اصلاً تخییری باشد، یا اصل تخییر را قبول می کند اما در مورد موارد اختلاف دو روایت, احتیاط کرده و می گوید: در این موارد که بنابر یک روایت تخییر ثابت است و بنابر روایت دیگر تخییر ثابت نیست, احوط تقصیر است.

ص: ۶۱۸

سیـد ابو المکارم در غنیه در مسـتثنیات مسافر، اماکن اربعه را اسـتثنا نکرده و دعوای اجماع کرده است. اشاره السـبق که آن نیز قبل از شرایع است، اماکن اربعه را در مستثنیات ذکر نکرده است. خلاصه، مسئله از نظر فقهاء سابق روشن نیست و حتی شهرت را هم نمی توانیم به قبل از مرحوم محقق نسبت دهیم.

و از طرفی دیگر، آن طور که از روایـات اسـتفاده می شود، فقهـاء اصـحاب ائمه قائل به تقصـیر بوده انـد، سـعد بن عبـد الله می گوید که از ایوب بن نوح درباره نماز در مکه و مدینه پرسیدم و او گفت که «أنا اقصر و صفوان یقصر و ابن أبی عمیر و جمیع أصـحابنا یقصـرون»، در حالی که این مورد تسلم است که اگر تخییر بین قصر و اتمام باشد، افضل تمام است، بنابراین از تقصیر خواندن فقها معلوم می شود که تخییر را قبول نداشته اند, علی بن مهزیار می گوید به خاطر اینکه شنیده بودم که در این اماکن تخییر هست، من نماز خود را در مدینه تمام خواندم، بعد دیدم که فقهاء اصحاب ما می گویند این طور نیست و وظیفه تو قصر بود و من به قصـر برگشـتم، از امام علیه السـلام می پرسـد که تکلیف من چیست و امام علیه السـلام نیز پاسخ می دهند، از این روایات اسـتفاده می شود که فقهاء معاصـر ائمه قائل به تعیین قصر هستند، و فقهاء بعد تا زمان شرایع دو دسته هستند و بین آنها شهرتی نیست، بعد از مرحوم محقق شهرت با تخییر است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۵ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

ص: ۶۱۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به تناسب بحث شرطیت حضر، بحث در تخییر در اماکن اربعه را پی می گیرند. در ضمن توضیحی هم درباره بحث اصولی جلسه قبل ارائه می دهند.

بحث درباره اختلاف بین مرحوم شیخ و مرحوم آخوند بود که اگر حکم یک مورد و عدم شمول حکم عام نسبت به آن مورد معلوم بود، آیا می توانیم با تمسک به اصاله العموم, وضعیت موضوع را نیز کشف کنیم و حکم کنیم که آن فرد تحت عنوان عام داخل نیست؟

علما با دلیل عام واجب الاکرام هستند و زید وجوب اکرام ندارد، آیا از وجوب اکرام نداشتن زید عدم عالمیت وی کشف می شود؟ اگر قضیه عام ما قضیه قطعی همچون قضایای ریاضی باشد, اثبات عدم موضوع بودن با تمسک به عدم حکم داشتن روشن است, به خاطر اینکه اگر ملازمه قطعی باشد، عدم لازم دلیل قطعی بر عدم ملزوم است، مورد بحث در جایی است که قضیه عام, از عمومات قابل تخصیص باشد، مرحوم شیخ فرموده با نفی حکم در موضوعی، نفی موضوع نیز می شود و مرحوم آخوند نفی موضوع را منکر است، به خاطر اینکه بنای عقلاـ که منشأ اعتبار است، در اینجا وجود ندارد، چنین ظن معتبر عقلایی یا اصل عملی عقلایی در اینجا وجود ندارد، و عرض کردم که نظر مختار نیز موافق نظر مرحوم آخوند است.

ممکن است در دفاع از مرحوم شیخ گفته شود که

مطلبی در علوم و همچنین خارجاً مسلم است که احکام عامی غیر ریاضی هست که از حکم کشف موضوع می شود، مثلاً در علم رجال که در جرح و تعدیل اشخاص می گویند شهادت فلان شخص مورد قبول است، از این حکم عدالت او کشف می شود، یا اگر شخصی از سائر جهات مشکلی ندارد اما شهادت او قبول نمی شود، کشف می شود که عادل نیست، مورد بحث نیز از این قبیل است و طبق این بیان باید از «لا تکرم زیداً» نیز عالم نبودن زید را کشف کنیم، عموماتی هست که قول عادل مقبول است و در موضوعی می بینیم که این عمومات اجرا نشده، از عدم اجرا کشف می کنیم که آن موضوع صغرویاً مصداق عمومات نیست، اینجا نیز علما واجب الاـکرام هستند و شارع فرموده که زید احترام ندارد، باید کشف کنیم که زید عالم نیست، بین این دو مورد چه فرقی وجود دارد؟

ص: ۶۲۰

پاسخ این مطلب این است که

در این موارد هر چند عمومات همچون قضایای ریاضی نیست اما گاهی از اجماع اصحاب یا قریب به اجماع، انسان یقین یا اطمینان پیدا می کند که عام تخصیصی در این مورد نخورده، باب شهادات این گونه است که می توان گفت که گرچه عام قابل تخصیص است اما اجماعی بوده که در مورد خاصی تخصیص نخورده، اگر عدم تخصیص قطعی باشد، حجیت قطع ذاتی است و و اگر عدم تخصیص اطمینانی باشد بر حجیت اطمینان بنای عقلا قائم است، اگر به شیئی اطمینان پیدا شود، به عکس نقیض آن نیز اطمینان پیدا می شود، ولی در مسئله جاری صرف عام محض است و اجماع و امور اطمینان آوری نیست، در

شـک در مراد که آیـا احترام زیـد عـالم لاـزم است، به اصاله العموم اسـتناد می کنیم، اما در عکس نقیض اصاله العموم جاری نیسـت، در مـوارد دیگر اطمینـان هسـت که این طـور نیست که مثلاًـ زیـد اسـتثنا شـده باشـد، بعضـی از مـوارد اسـتثناماننـد ذو الشـهادتین مبین شده که جنبه اسـتثنا داشـته، غیر از آنها اگر واقعاً اسـتثنایی بود معلوم می شد لو کان لبان از عدم وصول اسـتثنا کشف عـدم اسـتثنا می شود، لـذا اطمینان یا یقین هست که درباره موردی که قبول یا رد شـده، اسـثنائی نبوده، لذا می شود در اثبات وضعیت موضوع به عام استناد کرد.

تا اینجا درباره ملازمه بین قصـر در نماز و افطار بحث شـد, اما در مورد حکم ملزوم یعنی لزوم قصـر بر مسافر بـدون قصد اقامه بحث نکردیم, علما اماکن تخییر را به عنوان اسـتثنا از قاعـده لزوم قصـر بر مسافر ذکر کرده انـد, آیا این اسـتثنا صـحیح است یا خیر, در مورد صوم در اماکن اربعه به کسـی برخورد نکردم که قائل شـده باشـد که صوم نیز در اماکن اربعه صوم بدون قصـد اقـامه مشـروع است, و اگر در اماکن اربعه اسـتثناء ی باشـد فقط مربوط به نماز است، درباره صوم بعضـی از روایات به حسـب بعضـی از نقل ها ظهور در اسـتثنا دارد که صوم نیز مانند نماز است، اما در عمل اصـحاب به کسی برخورد نکردم که کسی در بـاب صوم اسـتثناء شـدن امـاکن اربعه را قبول کرده باشـد، به هر حـال، عمـده این است که ببینم در باب نماز, تخییر در اماکن اربعه درست هست یا نیست تا بگوئیم یکی از مستثنیات ملازمه بین افطار صوم و تقصیر صلات اماکن اربعه تخییر است.

ص: ۶۲۱

سؤال: آیا مفاد «اذا قصرت افطرت و اذا افطرت قصرت» ملازمه بین وجوب قصر افطار است یا ملازمه بین جواز قصر و افطار است, در صورت دوم اماکن اربعه تخییر از حکم ملازمه استثنا نشده است, بلکه چون در این اماکن تقصیر مسافر جایز است, افطار مجاز است و روزه لازم نیست, در نتیجه باید در غیر ماه رمضان روزه را قضا کند.

پاسخ استاد دام ظله: ظاهراً مراد ملازمه در وجوب است, روایت صحیحه معاویه بن وهب که این قاعده در آن وارد شده در مورد لزوم قصر و افطار است, ولی به هر حال این جهت چندان مهم نیست, مهم این است که حکم نماز در اماکن اربعه چیست؟

لسان روایات در این مسئله بسیار مختلف است،

روایاتی که به اتمام صلاه دستور داده، بسیار است و شاید بیش از بیست روایت باشد، منتها لسان روایات مختلف است، بعضی از آنها درباره مکه وارد شده و نمی توان اتمام در همه اماکن اربعه را از آن استفاده کرد، و بسیاری درباره حرمین مکه و مدینه وارد شده، و یکی از روایات درباره حرمین و قبر الحسین علیه السلام وارد شده، و عده ای از روایات درباره اماکن اربعه است، البته آقایان می گویند: در عمومات استغراقی دو دلیل مثبت حکم با هم تنافی ندارند, دلیلی بگوید زید واجب الاکرام است و دلیل دیگر بگوید زید و عمرو واجب الاکرام هستند با هم هیچ منافاتی ندارد، اینکه معروف است که اثبات شی ء نفی ما عدا نمی کند، در همین موارد است، چون دلیل مثبت حکم برای یک شیء مفهوم ندارد تا با دلیل دیگر منافات داشته باشد, بله، گاهی شخص در مقام بیان می شود در نتیجه همان وصف یا لقب که ذاتاً مفهوم ندارد، مفهوم پیدا می کند، مانند اینکه اگر در پاسخ «ما الذی لا ینجسه شی ء» تعبیر «کر» گفته شود، ظاهر پاسخ انحصار ماء معتصم در ماء کر است، به خاطر اینکه سائل ضابط ماء معتصم را پرسیده است, در اینجا نمی توان به یک مصداق ماء معتصم پاسخ داد, لذا پاسخ سؤال مفهوم پیدا می کند, با این که در جمله «الکر حکمه کذا» همه می گویند مفهوم ندارد اما همین جمله اگر در پاسخ چنین سؤالی باشد، مفهوم پیدا می کند, این نکته را باید در بررسی روایات مسأله مد نظر داشت:

در این بحث به خاطر کثرت روایات بحث سندی نمی کنیم.

روایت اول : در جامع الاحادیث، باب ۲۱ از صلات مسافر، حدیث ۲۱: «صفوان عن مسمع عن أبی عبد الله علیه السلام قال قال لی اذا دخلت مکه فأتم یوم تدخل»

.

روایت دوم: حدیث ۳۶ «عن أبی شبل قال قلت لابی عبد الله علیه السلام أزور قبر الحسین علیه السلام قال قال نعم زر قبر الطیب و أتم الصلاه فیه، قلت اتم الصلاه؟ قال أتم، قلت فان بعض أصحابنا یری التقصیر، قال انما یفعل ذلک الضعفه»،

مراد از ضعفه کسانی هستند که از نظر علمی ضعیف هستند نه از جهت امکانات مالی.

سؤال: مراد از ضعفه نمی تواند کسانی باشد که ضعف اعتقاد داشته و نسبت به مقامات ائمه(ع) باور صحیح ندارند که ممکن است حائر امام حسین(ع) حکم اختصاصی داشته باشد.

پاسخ استاد دام ظله: این احتمال هم وجود دارد ولی این احتمال هم بازگشت به ضعف علمی می کنند, چون افراد ضعف علمی دارند که به مقامات خاص ائمه(ع) وقوف پیدا نکرده اند.

روایت سوم : «سعدان بن مسلم قائد أبی بصیر قال حدثنا بعض عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث»

که دستور زیارت حضرت سید الشهداء را می دهد، «و لا تقصر عنده من الصلاه ما أقمت».

این گونه روایات مفهوم ندارد، به خاطر اینکه در مقام بیان عام موارد عدم تقصیر نیست, بلکه تنها درباره حضرت سید الشهداء علیه السلام یا درباره کسی که می خواسته به حج برود حکم مسأله را بیان کرده است، در کتب فقهی که همه مسائل را ذکر می کنند، اگر یک مورد استثنا را ذکر کنند و بقیه را ذکر نکنند، مفهوم پیدا می کند، اما لسان این روایات مفهوم ندارد و اثبات شی ء نفی ما عدا نمی کند.

ص: ۶۲۳

روایت چهارم : حدیث ۸ «ابراهیم بن أبی ولاد عن رجل من أصحابنا یقال له الحسین عن أبی عبد الله علیه السلام قال تتم الصلاه فی ثلاثه مواطن: فی المسجد الحرام و مسجد الرسول صلی الله علیه و آله و سلم و عند قبر الحسین علیه السلام».

این روایت در مقام بیان است و تا اندازه ای مفهوم پیدا می کند، اینجا که می گوید مواطن اتمام, سه موطن است, موطن چهارم داشتن خلاف ظاهر است و باید به گونه ای روایت را توجیه کرد, این روایت غیر از روایات اتمام در مواطن اربعه است.

چند روایت نیز در مورد اتمام در چهار مکان است،

که از آنها دستور به تمام استفاده می شود و مفاد آنها این است که بعضی از اصحاب ائمه نیز تمام می خواندند و گمان می کردند که وظیفه تمام است، همین که مرحوم سید مرتضی گفته و از مرحوم ابن جنید نقل شده، این روایات نیز ظاهر در این است که نظر بعضی از اصحاب ائمه نیز همین بوده که باید تمام بخوانند، روایاتی را که امر به تمام کرده، می خوانم.

روایت اول : حدیث اول باب «ابی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال سمعته یقول تتم الصلاه فی أربعه مواطن: فی المسجد الحرام و مسجد الرسول صلی الله علیه و آله و مسجد الکوفه و حرم الحسین علیه السلام».

روایت دوم :

حدیث خادم اسماعیل بن جعفر که گمان می کنم پسر حضرت صادق علیه السلام است، اسم خادم اسماعیل بن جعفر به حسب نقل کافی و تهذیبین و کامل الزیارات، عبد الحمید است و به حسب مصباح شیخ، سند روایت: عبد الحمید عن خادم اسماعیل بن جعفر است، «تتم الصلاه فی أربعه مواطن: المسجد الحرام و مسجد الرسول صلی الله علیه و آله و مسجد الکوفه و حرم الحسین علیه السلام».

ص: ۶۲۴

روایت سوم : روایتی هست که احتمال هست به روایت ابی بصیر یا روایت خادم اسماعیل برگشت کند، و آن روایت حذیفه بن منصور است، می گوید «حدثنی من سمع أبا عبد الله علیه السلام»،

و همان روایت را نقل کرده، احتمال هست که من سمع، ابی بصیر یا خادم اسماعیل باشد.

روایت چهارم : حدیث ۹ باب «عمرو بن مرزوق قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن الصلاه فی الحرمین و فی الکوفه و عند قبر الحسین علیه السلام، قال أتم الصلاه فیهن».

این روایت مفهوم ندارد، به خاطر اینکه این چهار موضع در سؤال ذکر شده، با مشروعیت اتمام در مورد پنجم و بیشتر که مرحوم سید مرتضی در جمل العلم مدعی است و از مرحوم ابن جنید نقل شده که در همه مشاهد مشرفه اتمام مشروع است، منافات ندارد.

عده ای از روایات تعبیر «تتم» ندارد و تعبیر دیگری دارد، روایت اول : مرسله مرحوم صدوق و روایت کامل الزیارات که آخر آن مرسل می شود «من الامر المذخور»

مراد از امر مذخور مطالبی است که پیامبر نفرموده بودند و ذخیره شده بوده که ائمه علیهم السلام بیان کنند، «اتمام الصلاه فی أربعه مواطن ؛ بمکه و المدینه و مسجد الکوفه و حائر الحسین علیه السلام».

این حدیث چهارم است که فقیه قال الصادق علیه السلام تعبیر می کند و کامل الزیارات سند آن را تا حماد بن عیسی می رساند و می گوید عن بعض أصحابنا عن أبی عبد الله علیه السلام.

روایت دوم : حدیث ۵ «حماد بن عیسی عن أبی عبد الله علیه السلام»،

احتمال زیاد هست که این روایت هم همان مرسله حماد باشد و اینجا واسطه افتاده باشد, هر چند در خصال و کامل الزیارات هم به همین شکل نقل شده است. «انه قال من مخزون علم الله تعالی الاتمام فی أربعه مواطن ؛ حرم الله و حرم رسول الله صلی الله علیه و آله و حرم أمیر المؤمنین علیه السلام و حرم حسین بن علی علیه السلام».

این روایت در مقام بیان از جهت مواضع اتمام است.

روایت سوم : حدیث ۱۳ باب «معاویه بن عمار عن أبی عبد الله علیه السلام ان من المذخور الاتمام فی الحرمین».

روایت چهارم : حدیث ۱۴ باب «مسمع عن أبی ابراهیم علیه السلام قال کان أبی علیه السلام یری لهذین الحرمین ما لا یراه لغیرهما و یقول ان الاتمام فیهما من الامر المذخور».

در این روایات اتمام, امر مذخور خوانده شده, ولی چندان روشن نیست که آیا جواز اتمام مراد است یا لزوم اتمام, این روایات از این جهت در مقام بیان نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱۸ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به تناسب بحث شرطیت حضر، بحث در تخییر در اماکن اربعه را پی می گیرند.

می خواستم تخییر در اماکن اربعه را به طور مختصر بحث کنیم اما پیشنهاد شد که مقداری مفصل تر بحث شود، این مبحث را حدائق در کتاب الصلاه مفصل بحث کرده، قریب چهل روایت در مسئله هست،

ص: ۶۲۶

بسیاری از روایات امر به اتمام کرده و در عده ای از روایات حکم به تقصیر شده و در بعضی از روایات به لسان های مختلف در حرمین یا بیش از حرمین تخییر مسافر بین قصر و اتمام مطرح شده است.

یکی از جمع هائی که گفته شده نیز همین تخییر است،

گفته اند ذاتاً مقتضای جمع بین روایات اتمام و تقصیر، تخییر است، به خاطر اینکه به دلیل کثرت روایات هر دو دسته، به طور اطمینان هر دو دسته از معصومین علیهم السلام صادر شده، قهراً باید از ظهور اولی روایات در تعیین رفع ید، و حکم به تخییر کرد. وجه دیگر قول به تخییر این است که اگر فرضاً ذاتاً جمع بین روایات چنین اقتضائی نداشته باشد، روایات متعددی که حکم به تخییر کرده، شاهد جمع بین روایات قصر و اتمام است، این اجمالی از مستند نظر مشهور است و باید ادله مسأله به

تفصیل مورد بررسی قرار بگیرد.

به نظر مختار مطابق نظر مرحوم صدوق در خصال و من لا یحضره الفقیه جمع بین روایات این است که

روایات دال بر تمام مربوط به بعد از قصد اقامه است و روایات قصر مربوط به مسافری است که قصد اقامه نکرده باشد و در این جهت فرقی بین اماکن اربعه و سایر اماکن نیست، این نظر مرحوم صدوق قطعاً مخالف با نظر دیگران است, کلام وی صریح در مخالفت است و این احتمال وجود ندارد که ایشان نیز با دیگران موافق باشد.

منتها این سؤال نسبت به کلام مرحوم صدوق مطرح می شود که

چه خصوصیتی در اماکن اربعه هست که گفته شود در این اماکن قصد کنید و تمام بخوانید؟ در بعضی از روایات تعبیر شده که «من الامر المذخور» اتمام در حرمین است، پیداست که خصوصیتی در حرمین است و امری نیست که مورد توجه عموم باشد و مراد مطلبی است که عامه تا زمان صدور این روایات متوجه آن نبوده اند، اگر مراد این بود که در اماکن اربعه قصد اقامه کنید و تمام بخوانید، این امر مذخور مستوری نیست و همه این را می دانستند، به این جهت بسیاری گفته اند توجیهی که مرحوم صدوق فرموده که در اماکن اربعه با قصد اقامه نماز را باید تمام خواند، با این روایات سازگار نیست.

پاسخ این سؤال این است که

اینکه مأمور هستیم و لو به امر استحبابی مؤکد که در این اماکن قصد اقامه کنیم و نماز را تمام بخوانیم، مطلب واضح و روشنی نبود و امر مستوری بوده، پیامبر صلی الله علیه و آله در حجه الوداع نیز قصد اقامه نکردند و کمتر از ده روز ماندند، همین استحباب قصد اقامه می تواند خصوصیتی برای اماکن اربعه باشد که مستور بوده است. مرحوم صدوق بیانی ندارد که چگونه استحباب قصد اقامه جمع بین ادله به شمار می رود، اما به نظر من بیانی نیز وجود دارد و آن این است که اگر گفتند در جائی مستحب است دو رکعت نماز خوانده شود، این دلیل از این جهت اطلاق ندارد که فاقد شرط و بدون وضو نیز نماز استحباب دارد، بلکه مراد نماز با شرائطی است که در جای خود بیان شده است، برای اینکه در این مورد شرطی ساقط باشد، نیاز به تصریح هست و اگر تصریح به اسقاط نشده، همه شرائط بر حال خود باقی است، در روایات گفته شده که مسافر نمی تواند نماز را تمام بخواند مگر اینکه قصد اقامه کند تا حکم متوطن پیدا کند، حالا که در اماکن اربعه گفته شده که نماز را تمام بخوانید، به چه دلیل بگوئیم که اطلاق دارد و شرطیت قصد اقامه برای صحت نماز تمام ساقط شده است؟ ممکن است گفته باشد که با حفظ شرائط نماز تمام در این اماکن مطلوب است که نماز تمام خوانده شود، بین بسیاری از روایات این گونه می توان جمع کرد که روایات آمره به اتمام اسقاط شرطیت قصد اقامه را برای صحت اتمام نکرده است.

ص: ۶۲۸

منتهـا از سـه روایـت اسـتفاده می شـود کـه بـدون قصـد اقـامه نیز وظیفـه اتمـام است، روایت اول : روایت دهم بـاب ۲۱ جامع الاحادیث, «صـحیحه عبد الرحمن بن حجاج قال سألت أبا عبد الله علیه السـلام عن التمام بمکه و المدینه، قال أتم و ان لم تصل فیهما الا صلاه واحده».

روایت دوم : روایت یازدهم, «موثقه عثمان بن عیسـی قال سألت أبا الحسن علیه السـلام عن اتمام الصـلاه و الصیام فی الحرمین فقال أتمهما»

همانطور که در نسـخه های معتبر روایت وارد شده, عبارت صـحیح اتمّها است و ضـمیر به صلاه باز می گردد نه این که ضمیر مثّنی باشـد و به صـلاه و صوم بـاز گردد, عبـارت «ولو صـلاه واحـده» هم مؤیـد این است که پاسـخ امام علیه السـلام مربوط به خصوص صلاه است.

سؤال: آیا نمی توان «اتمهما» را منصوب به نزع خافض گرفته و «هما» را به حرمین بازگرداند, در نتیجه عبارت را به معنای «اتمّ فیهما ای فی الحرمین» دانست.

پاسخ استاد دام ظله: این مطلب هم محتمل است ولی عمده این است که در نسـخه صـحیحه روایت «اتمها» وارد شده است, از طرف دیگر در برخی از نقـل هـای روایت اصـلاً در سـؤال واژه «الصـیام» ذکر نشـده است که در نـتیجه صـحت نسـخه «اتمهـا» آشکارتر می گردد.

به این روایت یا روایت پیشین در حدیث ۲۰ این باب در جامع الاحادیث نیز اشاره شده است, علی بن مهزیار در نامه ای که به حضـرت جواد علیه السـلام نوشـته, می گوید: «الروایه قد اختلفت عن آبائک علیهم السـلام فی الاتمام و التقصیر فی الصلاه فی الحرمین فمنها بان یتم الصلاه ولو صلاه واحده و منها ان یقصر ما لم ینو مقام عشره ایام...».

ص: ۶۲۹

روایت سوم: حدیث ۱۸, منقول از کامل الزیارات: و من زیاده الحسین بن احمد بن المغیره ما فی حدیث احمد بن ادریس بن احمد بن زکریا التمی قال حدّثنی محمد بن عبدالجبار عن علی بن اسماعیل عن محمد بن عمرو عن قائد الحنّاط عن ابی الحسن الماضی علیه السلام قال: سألته عن الصلاه فی الحرمین, فقال: تتم ولو مررت به مارّاً.

در جامع الاحادیث راوی آخر روایت قائد الحنّاط با قاف ذکر شده, ولی به احتمال قوی فائد الحنّاط با فاء صحیح است.(۱)(۲)

(۱۰) این روایت از زیادات حسین بن احمد بن المغیره راوی کامل الزیارات است, معنای زیادات روایاتی است که در نسخه این راوی از کامل الزیارات بوده ولی دیگران آن را از ابن قولویه نقل نکرده اند با توجه به وثاقت حسین بن احمد بن المغیره مشکلی در روایت از این جهت نیست, در وثاقت احمد بن ادریس و محمد بن عبدالجبار بحثی نیست, علی بن اسماعیل در سند بنابر تحقیق با علی بن السندی متحد و ثقه است, محمد بن عمرو هم محمد بن عمرو بن سعید ثقه است, ولی فائد حنّاط در سند توثیق نشده است, البته طبق مبنای قبلی مرحوم آقای خویی که وقوع در اسناد کامل الزیارات را دلیل بر وثاقت راوی می دانستند, این شخص ثقه است, ولی ما این مبنا را قبول نداریم, آقای خویی هم از این مبنا برگشتند.

سؤال: در این روایت علی القاعده باید واسطه بین حسین بن احمد بن المغیره و احمد بن ادریس افتاده باشد, چون طبقه حسین بن احمد بن المغیره که راوی از ابن قولویه است تناسب ندارد که از احمد بن ادریس مستقیم نقل کند.

ص: ۶۳۰

پاسخ استاد دام ظله: معنای «من زیاده الحسین بن احمد بن المغیره» این است که این شخص کامل الزیارات را با این روایت اضافه از خود مؤلف نقل می کند.

و این روایت هم از روایات کامل الزیارات است همانند کافی که گاه نسخه یک راوی از این کتاب با نسخه راویان دیگر متفاوت است, احیاناً روایتی در نسخه یک راوی وارد شده که در نسخه راوی دیگر وجود ندارد, بنابراین راوی از احمد بن ادریس خود مؤلف کامل الزیارات است و لازم نیست بگوییم که واسطه ای افتاده است.

سؤال: بنابراین فرض هم علی القاعده باید واسطه افتاده باشد, چون جعفر بن قولویه مؤلف کامل الزیارات هم همیشه از احمد بن ادریس با واسطه نقل می کند.

پاسخ استاد دام ظله: ابن قولویه مؤلف کامل الزیارات, روایات اندکی از سعد بن عبدالله دارد که وفات او تقریباً سال ۳۰۰ است, احمد بن ادریس متوفی به سال ۳۰۶ است, بنابراین اشکالی ندارد که صاحب کامل الزیارات به ندرت از احمد بن ادریس روایت داشته باشد.

به هر حال از این سه چهار روایت استفاده می شود که در حرمین بدون قصد اقامه هم نماز تمام است, حال چگونه می توان این روایات را با روایات دیگری که شرط قصر در حرمین را هم قصد اقامه می داند جمع کرد؟

سابقاً به گونه ای بین روایات مسأله جمع می کردم که توضیح آن نیازمند اشاره به بحثی اصولی است و آن این است که در کلام و در اصول مبحث مشکلی است که آیا در قلب انسان غیر از قطع صفت دیگری به نام ایمان و عقد القلب نیز موجود است؟ بعضی گفته اند که از آیه شریفه «و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم» استفاده می شود که کافران با اینکه یقین دارند، قلب باور نکرده، باور قلب غیر از قطع است که حتی با قطع به خلاف نیز جمع می شود، مرحوم آقای خمینی در ضمن یکی از نامه هائی که به مرحوم حاج احمد آقا نوشته بودند، فرموده بود که با اینکه انسان قطع دارد که شخصی مرده، وحشت دارد که شب تنها در یک جا با او باشد و نمی تواند به قطع خود ترتیب اثر دهد، به خاطر اینکه هنوز باور نکرده، باور غیر از قطع است، اما مرده شوی و شخص غسال که به مرگ مرده باور دارد، از وی وحشتی ندارد، باور کردن غیر از قطع است و ایمان باور کردن است، شنیدم که مرحوم آقای خمینی این مطلب را در اربعین نیز دارد.

سابقاً در بحث قطع اجود التقریرات دیدم که مرحوم آقای نایینی می گوید که ممکن است شخصی به مطلبی قطع پیدا کند ولی به مقطوع خود ترتیب اثر ندهد. ایشان توضیح ندادند که اگر مثلاً شخصی تشنه است و به آب نیازمند, با قطع به آب بودن یک مانع و عدم وجود مانعی خارجی چطور متصور است که به قطع خود ترتیب اثر ندهد, با این که ما می بینیم که چنین شخصی طبعاً به سراغ آب می رود, احتمال می دادم که نظر ایشان به وسواسی است که با وجود قطع به یک شیء چون قلب باور نکرده ترتیب اثر خارجی نمی دهد.

ولی افرادی که منکر وجود صفت نفسانی دیگری به جز یقین هستند می توانند در پاسخ مثال وسواسی بگویند: وسواسی دیر یقین می کند, نه این که یقین می کند ولی به یقین خود ترتیب اثر نمی دهد.

گفته اند که معلوم نیست مراد از جحود در آیه شریفه «و جحدوا بها و استیقنتها أنفسهم» جحود قلبی باشد بلکه مراد جحود خارجی است، به خاطر اینکه اینها حق را می شناختند و باور داشتند اما تظاهر به خلاف می کردند، اگر انسان به چیزی یقین پیدا کرد، طبعاً به این یقین ترتیب اثر خارجی نیز می دهد و بین یقین قلبی و عمل خارجی تفکیک نمی شود.

سؤال: ممکن است جحود را به خصوص جحود لفظی تفسیر نکنیم, بلکه آن را به معنای مطلق جحود عملی بگیریم ولی به هر حال جحود عملی غیر از جحود قلبی است.

پاسخ استاد دام ظله: بله, جحود را در آیه شریفه به مطلق جحود عملی تعمیم می دهیم ولی لازم نیست معنای جحود, جحود قلبی باشد تا مفاد آیه این معنا باشد که کافران با این که یقین داشتند ولی باور نکرده اند. من گمان می کنم که اگر واژه قطع را ملازم با باور هم ندانیم, اصطلاح یقین غیر از اصطلاح قطع است, در اصطلاح یقین باور کردن هم وجود دارد, لذا حتماً جحود در این آیه به معنای جحد قلبی نیست.

ص: ۶۳۲

حـال صـرف نظر از این بحث اصولی و کلاـمی به نظر می رسـد که امر دیگری وجود دارد که از مجموع روایـات اسـتفاده می شود که در برخی احکام موضوع اثر است و آن بناگـذاری قلبی است که غیر از باور کردن است, بناگـذاری قلبی امر ساده ای است و مبتنی بر پـذیرش امکان باور در فرض عـدم یقین نیست, بلکه ممکن است انسان در قلب خود حتی بر خلاف قطع خود بناگـذاری و انشاء قلبی کنـد, مثلًا در شـرع مقدس تشـریع حرام است و شـخص می داند که شارع نفرموده اما تشـریع قلبی می کنـد، این کار همان نسـبت انشائی است، بعضـی تشـریع قلبی را منکر شـده اند و تشـریع محرم را به غیر انشاء حمل کرده اند و گفته اند اصـلًا تشـریع قلبی موضوعاً مستحیل است و تشریع محرّم تشریع لفظی است، گویا مرحوم آقای خمینی و مرحوم آقای داماد تشـریع قلبی را منکر بودنـد، در صورتی که تشـریع قلبی به معنای بنا گذاری و انشا خفیف المؤنه است و اشـکالی ندارد، همـان نیز حرام است، در یوم الشـک آخر شـعبان المعظم همه می گوینـد روزه به نیت ماه مبارک رمضان باطل است و به نیت شعبان المعظم صـحیح است، آقایان نیت را به معنای اراده گرفته اند، با قطع به خلاف اراده متمشـی نمی شود، شـخص با اینکه تردیـد دارد، نمی توانـد اراده کنـد، اینکه تصـمیم می گیرد روزه این مـاه یـا آن ماه بگیرد، به معنای بنا گـذاری است، این امر اشـکالی ندارد، در شـرح لمعه می گوید: در عبادات قصد قربت وصفاً و غایه معتبر است, مراد از قصد قربت غایه این است که محرک انسـان اراده امتثـال امر الهی باشـد، و منظور از وصـفاً همین انشاء قلب است که عمل خود را به وصف وجوب و قربت توصـیف کنـد و در قلب خود بگویـد که به خاطر خدا نماز واجب می خواند، این انشاء خفیف المؤنه است و با شک و علم به خلاف نیز همراه می شود.

ص: ۶۳۳

بـا توجه به این مقـدمه من می گفتم مراد از نیت در محل بحث با این که شـخص می دانـد ده روز نمی مانـد همین بناگـذاری قلبی است، بنـا گـذاری قلبی کنـد که ده روز می مـانم، عوام نیز این کار را می کننـد و گمان می کننـد که احکام به این انشاء قلبی مترتب است، قصد در اینجا به معنای نیت انشائی است و به معنای نیت ارادی نیست، کسی که فقط به مقدار یک نماز می مانـد، نیت انشـائی کنـد که من ده روز می مـانم، این مطلب ممکن است، روایت محمـد بن ابراهیم الحصـینی مؤیـد این مطلب است : «قال اسـتأمرت أبا جعفر علیه السـلام فی الاتمام و التقصـیر، قال اذا دخلت الحرمین فانو عشره أیام و أتم الصلاه، فقلت له انی أقدم مکه قبل الترویه بیوم أو یومین أو ثلاثه، قال انو مقام عشره أیام و أتم الصلاه».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۱۹ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شـرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، به تناسب بحث شرطیت حضر، بحث در تخییر در اماکن اربعه را پی می گیرند.

عرض شد که

روایـات کثیری که به صـدور آنهـا از معصوم علیه السـلام اطمینان هست، نوعاً در حرمین و بعضاً در مسـجد کوفه و حرم سـید الشـهداء به تعبیرات مختلف امر به اتمـام کرده، امـا این روایـات در مسـتثنا بودن حرمین از قاعـده لزوم تقصـیر برای مسـافر در صورت عدم قصد اقامه چندان ظهور قوی ندارد، به خاطر اینکه این مطلب در جائی صحیح است که این روایت نسبت به اتمام در صورت عـدم قصـد اقامه اطلاق داشته باشد در حالی که ادله آمره به شـیئی این گونه اطلاقی ندارد که شـرائط صـحت آن شیء را اسـقاط کنـد، اگر اطلاـق یـا عموم ادله ای اقتضا کرد که نماز بـدون وضو صـحیح نیست، امر به نماز در مکانی از این جهت اطلاـق نـدارد که نمـاز بـدون وضو نیز در آن مکـان کافی است بلکه مراد از این امر نماز با شـرائط ثابته مقرّره در محل خود است، وقتی گفته اند اگر مسافر بخواهد نماز تمام او صـحیح باشد، شرط آن این است که قصد اقامه کند، مراد از روایات مطلق آمره به نمـاز تمـام در مکه ساقط بودن شـرطیت قصـد اقامه در مکه نیست، به این جهت، می توان بین این ادله و روایات دیگر یا عمومات اولیه ای که اقتضای لزوم تقصیر برای مسافر با فرض عدم قصد اقامه دارد، این گونه جمع کرد.

ص: ۶۳۴

امـا چنـد روایت این گونه قابـل جمع نبود، مضـمون این روایـات این بود که در حرمین حتی یک نماز را و حتی در حال عبور باید تمام خواند، برای این روایات توجیهی عرض کردم و روایتی را نیز به عنوان مؤید برای آن شاهد آوردم،

عرض کردم که نیت به دو معنـا موضوع احکام قرار گرفته؛ یکی به معنای اراده و تصـمیم است که در جاهایی همچون اشتراط قصد قربت به این معنا است، در جایی که مرید می داند که مراد حاصل و مقدور نیست، اراده متمشـی نمی شود، شـرط تمشی

اراده این است که مقدمات حصول مراد حاصل یا قابل تحصیل باشد. معنای دوم نیت انشاء و بنا گذاری قلبی است که امری خفیف المؤنه است، ممکن است قلب در چیزی که واقعیت ندارد، بنا بگذارد و انشا کند که واقع است، تشریعی که حرام است، به همین معنا است که مکلف می داند فعلی وجوب شرعی ندارد اما در قلب خود بنا می گذارد که وجوب شرعی دارد، این حالت ممکن است، منتها برای اینکه بدانیم اثباتاً چنین بنا گذاری موضوع چه حکمی هست، باید به ادله مراجعه کنیم، مثلاً یکی از مواردی که بعضی از بزرگان در معنای آن به مشکل افتاده بودند، این است که در روایت در پاسخ این که چگونه حج تمتع انجام شود حضرت می فرمایند: نیت تو این باشد که حج افراد انجام می دهی و بعد از انجام طواف و سعی، آن را به عمره تبدیل کن و حج تمتع بجا آور،(۱) (۲)

(۹) اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله نیز همین طور عمل کردند، این روایت ابتداءاً به نظر مشکل می آمد، به خاطر اینکه هنگامی که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله شروع به احرام کردند، حج تمتع نازل نشده بود و بعد از انجام سعی جبرئیل آمد و گفت که حق تعالی امر فرمود که حج به عمره تبدیل شود و حج تمتع شد، قبلاً قصد آنها برای حج افراد بوده و اشکالی در تبدیل حج افراد به تمتع نبوده، اما بعد از اینکه حج تمتع تشریع شده و شخص نیز بنا دارد که حج تمتع انجام دهد، و بنا هم دارد همین حج افراد را به عمره تمتع تبدیل کند، با اینکه می داند که عمل او تا آخر حج افراد نیست، چگونه می تواند در هنگام احرام نیت حج افراد کند؟ حل این مشکل این است که اگر مراد از نیت در حال احرام اراده باشد، اشکال وارد است چون اراده به ضدین متمشی نمی شود، اما مراد از نیت در این روایت بنا گذاری قلبی است که امری خفیف المؤنه است، شخص در قلب خود بناء انشائی می گذارد که احرام او احرام حج افراد باشد و بعد آن را به عمره تمتع تبدیل می کند.

بنـابراین، روایـاتی که در حرمین حکم کرده که حتی یک نماز را تمام بخوانیـد، ممکن است به نیت انشائی حمل شود, به این گونه که مسـافر در قلب خود نیت انشـائی کنـد که ده روز می مـانم و همین نیت انشاءی برای صـحت عمل موضوع حکم قرار می گیرد، منتها این مطلب به دلیل اثباتی نیاز دارد و دلیل آن همان روایت محمـد بن ابراهیم حصـینی است که می گویـد یک روز قبل از ترویه آمـدم، با این که می خواهد در روز نهم به عرفات رود، حضـرت می فرمایند نیت ده روز بکن و نماز را تمام بخوان، این روایت شاهد است.

بعد دیدم که همین مطلب که مراد از نیت, نیت انشاءی است را مرحوم شـیخ طوسی در تهذیب و استبصار دارد و همین روایت را نیز به عنوان شاهد ذکر کرده،

در تهذیب در ج۵, ص۴۲۶, رقم ۱۴۸۲ و ۱۴۸۳ دو روایت آورده، روایت اول: روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع : «قال سألت الرضا علیه السـلام عن الصـلاه بمکه و المدینه تقصـیر أو اتمام؟ قال قصر ما لم تعزم علی مقام عشره أیام». و روایت دوم : «علی بن حدید قال سألت الرضا علیه السـلام فقلت ان أصـحابنا اختلفوا فی الحرمین فبعضـهم یقصـر و بعضـهم یتم و أنا ممن یتم علی روایه قـد رواها أصـحابنا فی التمام و ذکرت عبد الله بن جندب أنه کان یتم، قال رحم الله ابن جندب ثم قال لی لا یکون الاتمام الاـ أن تجمع علی اقامه عشـره أیام و صلّ النوافل ما شـئت، قال ابن حدیـد و کان محبتی أن یأمرنی بالاتمام». در این دو روایت حضرت دستور قصر داده اند و در روایات دیگری دستور تمام هست.

مرحوم شیخ بین این روایات به دو صورت جمع کرده ؛ یکی این است که

مراد از روایات آمره به تمام این است که افضل تمام است و در توضیح آن فرموده به دلیل اینکه روایات تمام با صیغه امر بوده، توهم ایجاد می شده که قصر جایز نیست، اوامر متوجه شده به قصر در جائی است که توهم حرمت و عدم جواز قصر بوده, در این طور موارد از امر بیش از ترخیص استفاده نمی شود، از امر در مقام توهم حظر بیش از جواز استفاده نمی شود، و منافات ندارد که طرف دیگر از آن ارجح باشد، ایشان می فرماید : «فلیس فی هذین الخبرین منافات لما ذکرناه» که تخییر است و فضیلت در اتمام است، این دو روایت آمره به قصر منافات ندارد، به امثال علی بن حدید تقصیر گفته شده، در ذهن علی بن حدید این بوده که نماز تمام است و می خواسته تمام بخواند و حضرت نیز مطابق همان برداشت ظنی که علی بن حدید داشته، دستور می دهند، مظنون در ذهن او لزوم تمام بوده و در این مقام توهم لزوم تمام حضرت فرموده اند که تقصیر کن، «لان الامر بالتقصیر انما توجه الی من لم یعزم علی اقامه عشره أیام اذا اعتقد وجوب الاتمام فیهما»، عقیده ظنیه برای علی بن حدید حاصل شده که بدون قصد ده روز وظیفه تمام است و قهراً در تقصیر شبهه حظر هست، در این مقام حضرت فرموده اند تمام واجب نیست و می توانی قصر انجام دهی، مرحوم شیخ می فرماید ما قائل به وجوب اتمام نیستیم و می گوئیم افضل تمام است و قصر نیز جایز است و این روایت مخالف معتقد ما نیست و مخالف اعتقاد علی بن حدید است که می خواست حضرت امر به تمام کنند، ما امر الزامی به تمام نمی کنیم، «و نحن لم نقل ان الاتمام فیهما واجب و انما قلناه علی جهه الافضل و الاولی، ألا تری أن خبر علی بن حدید عن الرضا علیه السلام تضمن أنه لما ذکر له عبد الله بن جندب و أنه کان ممن یتم، ترحم علیه الرضا علیه السلام فلو کان أمره بالتقصیر علی جهه الوجوب لم یترحم علیه لانه مخالف له ثم بین علی بن حدید ایضاً ذلک فی آخر الخبر لانه قال و کان محبتی أن یأمرنی بالاتمام، فبین أنه طلب الوجوب فلم یأمره بذلک لان اوامرهم علیهم السلام علی الوجوب، و لم یقل یندبنی الیه»، اگر امر به تقصیر امر الزامی باشد و ابن جندب کار باطلی انجام داده باشد، چطور حضرت او را مدح کنند و نسبت به او اظهار محبت کنند؟ معلوم می شود که امر تقصیر همان امر در مقام توهم حظر است که امر الزامی نیست و امر ترخیصی است، تا اینجا یکی از دو طریق جمع مرحوم شیخ است.

دوم همان وجهی است که من عرض می کردم،

می فرماید : «و یحتمل هذان الخبران وجهاً آخر و هو المعتمد عندی و هو أن من حصل بالحرمین ینبغی له أن یعزم علی مقام عشره أیام و یتم الصلاه فیهما»، من نیت تعبیر می کردم و می گفتم که نیت به معنای اراده و به معنای انشاء است، ایشان می گوید عزم به معنای اراده و به معنای انشاء است، «و ان کان یعلم أنه لا یقیم أو یکون فی عزمه الخروج من الغد» مراد از عزم در اینجا همان عزم انشائی است، «و یکون هذا مما یختص به هذان الموضعان و یتمیزان به من سائر البلاد لان سائر المواضع متی عزم الانسان فیها علی المقام عشره أیام وجب علیه الاتمام و متی کان دون ذلک وجب علیه التقصیر، و الذی یکشف عن هذا المعنی ما رواه... عن محمد بن ابراهیم حصینی...» بعد روایت محمد بن ابراهیم را به عنوان شاهد جمع ذکر می کند.

منتها به نظر می رسد که این فرمایش مرحوم شیخ طوسی قابل مناقشه است

و درباره لزوم قصد ده روز (به معنای اراده) استثنائی نشده و در هیچ مکانی نیت انشائی کفایت نمی کند و در مکه و مدینه نیز باید نیت ارادی باشد، به خاطر اینکه روایات متعددی هست که با این وجه مرحوم شیخ سازگار نیست، در بعضی از روایات هست که شخصی که ده روز قبل از ترویه آمده، باید نماز را تمام بخواند، این روایت در مقام بیان نیز هست، ورود نوع اشخاص به مکه و همچنین ورود پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از ده روز نبوده، از این روایات بر می آید که در صورت عدم ورود قبل از ده روز باید نماز را قصر بخواند, اگر نیت انشاءی برای تمام خواندن کافی باشد, اگر یک ساعت قبل از خروج از مکه به قصد منی و عرفات هم وارد شده باشد می تواند نیت انشاءی کند و نماز را تمام بخواند, روایات فوق در مقام بیان است و از آنها استفاده می شود که در ورود قبل از ده روز, نماز تمام نیست. دو روایت در این باره هست که قبل از ده روز تعبیر شده ؛ یکی این است که اقامه عشره کرده باشد و دیگری این است که قدم قبل العشره، روایت دیگری هست که اگر مسافر پنج روز بماند، می تواند نماز را تمام بخواند، اگر قرار است نفس نیت انشائی حتی یک روز برای تمام کافی باشد، با این روایت هم تطبیق نمی کند، روایات متعددی با این تفسیر مرحوم شیخ طوسی سازگار نیست.(۱۰) (۱۱)

ص: ۶۳۸

(۱۴) به نظر می رسد که معنای روایت محمد بن ابراهیم حصینی هم این است که حضرت به او دستور می دهد که بعد از برگشت از عرفات نماز را تمام بخوان, او عرض کرده که من یک روز قبل از ترویه آمده ام, حضرت هم که فرموده بودند که نیت ده روز برای اتمام شرط است و در قبل از رفتن به عرفات نمی توان نیت کرد چون نیت به معنای اراده است, حضرت در پاسخ می فرماید که اگر خواستی نماز بخوانی بعد از برگشتن از عرفات اراده ده روز بکن و نماز را تمام بخوان. خلاصه جمع بین ادله اشتراط نیت در تمام خواندن به طور کلی یا در خصوص مکه و مدینه که از آن استفاده می شود مراد از نیت به معنای اراده است با این روایت محمد بن ابراهیم حصینی به این است که مراد از امر به تمام در این روایت امر به تمام بعد از برگشت از عرفات است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۲۰ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تخییر مصلّی در اماکن اربعه بود که دراین جلسه استاد دام ظله به ادامه بررسی روایات مسأله می پردازند.

عرض شد که

از روایات متعددی استفاده می شود که حتی اگر مسافر بخواهد مدت کمی در مکه بماند، باید نماز را تمام بخواند، و نمی توانیم این روایات را مطابق فرمایش مرحوم شیخ به صورتی حمل کنیم که قصد اقامه کرده تا درباره اشتراط اراده در قصد اقامه نسبت به مکه و مدینه استثنا خورده باشد و این دو شهر با سایر اماکن متفاوت باشد و نیت انشائی در آنها کافی باشد، به خاطر اینکه از روایات باب حج استفاده می شود که در این دو مکان نیز برای تمام بودن نماز اراده و تصمیم اقامه ده روز لازم است و انشاء قصد ده روز کافی نیست، بنابراین، این سه، چهار روایتی را که مفاد اینها این است که کسی که می داند در این اماکن ده روز نمی ماند یا بنا ندارد که ده روز بماند، نماز را تمام بخواند، نمی توانیم با نیت حل کنیم و بگوئیم این روایات در فرض نیت عشره أیام است، به خاطر اینکه در قصد اقامه نیت انشائی کفایت نمی کند و فرض این است که اراده و تصمیمی بر اقامه ده روز وجود ندارد، این روایات قول کسانی را که می گویند مکه و مدینه نسبت به وجوب قصر که در صورت عدم قصد اقامه در سایر اماکن برای مسافر هست، استثنا است، اثبات می کند و دلالت آنها خوب است.

ص: ۶۳۹

غیر از این روایات خاص، روایات عام نیز هست که از آنها استفاده می شود که برای وجوب اتمام تصمیم لازم است، منتها ممکن است کسی بگوید که اینها ادله عامه است و در مورد مکه و مدینه تخصیص خورده، اما به دلیل اینکه در مورد مکه و مدینه نیز روایات خاص هست که از آنها استفاده می شود اعتبار تصمیم در قصد اقامه در این دو شهر تخصیص نخورده، نباید از این راه به فتوای مرحوم صدوق حکم کنیم که می گوید در اماکن اربعه نماز مسافر با نیت ده روز تمام می شود، از این راه قول مشهور رد نمی شود و فتوای مرحوم صدوق اثبات نمی گردد.

البته اینکه آقایان قائل به این فتوا را به مرحوم صـدوق منحصـر کرده اند، مطلب درستی نیست و قائل این فتوا به ایشان منحصـر نیست، مرحوم صاحب حـدائق می گویـد مشـهور بین قـدما نیز همین عقیده مرحوم صدوق بوده و فقهاء اصـحاب قائل به قصـر بودنـد. مطلبی که آقایان متعرض آن نشـده انـد، عبارت مرحوم ابن براج در شـرح جمل العلم ص۱۴۰ است, ایشان در توضـیح عبارت مرحوم سید مرتضی آورده است: اما قوله رضی الله عنه انه لاتقصیر فی مکه و مسجد النبی(ص) و مشاهد الائمه القائمین مقـامه علیهـم السـلام فقـد وردت الروایـه بـذلک و شـیخنا ابـوجعفر محمـد بـن الحسـن الطوسـی رحمـه الله یحمـل ذلـک علی الاسـتحباب دون الوجوب, والاصل التقصـیر فینبغی ان یکون العمل علیه, کأنّ ایشان می خواهد بگوید: اصل لزوم قصـر است و قاعـده این را اقتضاء می کنـد و دلیل محکمی بر خلاف قاعـده نـداریم. ایشان در مهـذب, ج۱, ص۱۱۰ تعـبیر احوط دارد, می گویـد: و قد روی انّه یسـتحب له الاتمام فی اربعه مواضع و هی: مکه و المدینه و مسـجد الکوفه و الحائر, و وردت روایه اخری انه یسـتحب الاتمام فی حرم الله تعالی و حرم رسوله و حرم امیرالمؤمنین(ع) و حرم الحسـین(ع) و التقصـیر هو الاصل و العمل به عنـدی فی هـذه المواضع و غیرها احوط, ظاهراً مراد از «هـذه المواضع», مواضع مذکوره در هر دو روایت است و اما این که در «هـذه المواضع و غیرها» قصـر را احوط دانسـته با این که در غیر این مواضع قصـر متعین است ممکن است این عبارت به تعمیم قصـر نظر داشـته و مفـاد آن این باشـد که احوط تسویه این مواضع بـا غیر آنهاست, ممکن است مراد از «غیرها», مشاهـد الائمه باشد که استاد ابن براج سید مرتضی با الغاء خصوصیت از مواضع مذکوره در روایات به لزوم اتمام در آن فتوا داده است.

سؤال: ممکن است عبارت «ینبغی ان یکون العمل علیه» در شرح جمل هم ناظر به همین عبارت «العمل به... احوط» در مهذب باشد.

پاسخ استاد دام ظله: این احتمال وجود دارد, ولی در خود عبارت مهذب هم ممکن است احوط به معنای فتوا به احتیاط باشد نه احتیاط در فتوا.

به هر حال ممکن است توجیه عبارت شرح جمل به این گونه باشد که چون در مسأله اماکن اربعه دو دسته روایات وجود دارد ایشان با توجه به اصل بودن تقصیر, روایات لزوم تقصیر را ترجیح داده است و فتوا به لزوم تقصیر داده است. اصل بودن تقصیر می تواند به جهت مطابقت آن با عمومات لزوم قصر بر مسافر باشد و می تواند به جهت مطابقت آن با اصل احتیاط.

در هر حال آنچه مسلم است این است که ایشان در هر دو کتاب به لزوم یا استحباب اتمام در این اماکن فتوا نمی دهد, بلکه یا به لزوم قصر فتوا می دهد یا در مسأله احتیاط می کند.

حالا روایات مسئله را بررسی می کنیم،

غیر از بحث های کلی مسأله، بعضی قسمت های روایات بحث های جداگانه دارد, باید این قسمت ها را بحث کنیم تا بعد ببینیم تعارض روایات چگونه حل می شود؟

بعضی از روایات آمره به تمام در جامع الاحادیث (ج۷, باب ۲۱ از ابواب صلاه المسافر) بحث خاصی ندارد و صرفاً امر به تمام است، روایت «أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام تتم الصلاه فی اربعه مواطن ؛ فی المسجد الحرام و مسجد الرسول صلی الله علیه و آله و مسجد الکوفه و حرم الحسین علیه السلام»، و روایت «حذیفه بن منصور عمن سمع أبا عبد الله علیه السلام»، و روایت «عبد الحمید خادم اسماعیل بن جعفر» نیز همانند روایت ابی بصیر است و روایت عمرو بن مرزوق «قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن الصلاه فی الحرمین و فی الکوفه و عند قبر الحسین علیه السلام، قال أتم الصلاه فیهن».

این روایات دستور اتمام داده و ظاهر در وجوب اتمام است، به ذهنم می آید که امر به اموری که عمل به آنها مقداری سنگین باشد، ظهور در وجوب دارد، از امر در امور ساده ممکن است بیش از ترخیص استفاده نشود، در مورد کسی که مرتکب برخی ممنوعات احرام شده، حضرت می فرمایند شتر بکشد، ظهور این امر در وجوب قوی است، اما در آیه شریفه (فاذا حللتم فاصطادوا)، به دلیل اینکه صید مطابق با تمایل شخص است، قطع نظر از اینکه قبلاً صید حرام بوده و الان امر در مقام توهم حظر است، اصلاً امر در این موارد ظهور طبعی نیز در وجوب ندارد، از امر به اموری که انسان به آنها متمایل است و انجام ندادن آنها نیاز به رادع دارد، بیش از ترخیص استفاده نمی شود، اما امر به اموری که سخت است این گونه نیست و ظهور در وجوب دارد، حالا اگر بگویند نماز را تمام بخوانید، چون از نماز قصر سنگین تر است، ظاهر در وجوب است: (فعده من ایام اخر) وقت دیگر روزه بگیرید، چندان ظهور ندارد که الان نمی شود روزه گرفت، به هر حال، در بحث ما روایاتی که در این اماکن به مسافر امر به تمام کرده، با نظر مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن جنید سازگارتر است که حکم کرده اند که مسافر در اماکن اربعه لازم است نماز را تمام بخواند.

بعضی از روایات مسأله با عبارت امر مذخور است،

مرحوم صاحب حدائق می فرماید این روایات کلام مرحوم صدوق را رد می کند، این که مرحوم صدوق می فرماید قصد اقامه کنید و با قصد اقامه نماز تمام می شود، امر مستوری نبوده، حکم مورد نظر این روایات باید مطلب مخفی باشد که در آن وقت ظاهر شده است. پاسخ اشکال صاحب حدائق این است که به عقیده مرحوم صدوق مفاد روایات این نیست که اگر قصد اقامه کردید نماز را تمام بخوانید, بلکه مفاد روایات این است که قصد اقامه کنید و نماز را تمام بخوانید، امر و بعث به قصد اقامه کردن و حاصل کردن شرط نماز تمام است، این بعث به قصد اقامه در سایر اماکن نیست و از خصوصیات این اماکن است که به جهت ثواب بسیاری که در اقامه در این اماکن وجود دارد، این بعث انجام گرفته است، از این ناحیه کلام مرحوم صدوق رد نمی شود.

از جمله روایاتی که درباره اتمام صلاه در حرمین وارد شده، صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است که به اتمام صلاه امر کرده و می گوید: «و ان لم تصل فیهما الا صلاه واحده»، و روایت عثمان بن عیسی که می گوید «أتمهما (أتمها) و لو صلاه واحده»، و روایت دیگر عثمان بن عیسی «عن الحرمین: مکه و المدینه، قال أتم الصلاه و لو صلاه واحده»، که احتمال هست با روایت قبلی روایت واحد باشد، و روایت ۱۸ باب، روایت فائد حناط که می گوید «و ان مررت به ماراً»، و روایت دیگری هست که آن را قبلاً نقل نکردم، روایت ۱۵ «عمر بن رباح قال قلت لابی الحسن علیه السلام أقدم مکه اتم أو اقصر؟ قال أتم، قلت و أمر علی المدینه فاتم الصلاه أو اقصر؟ قال أتم»،

بعید نیست که مراد از مدینه شهر مکه باشد، اول سؤال از قدوم به مکه کرده که بسیاری پس از ورود مدتی در مکه می مانند و بعد فرض دیگر را سؤال می کند که دخول به مکه جنبه مروری دارد، این خالی از بعد نیست که اول از قدوم مکه پرسیده باشد و بعد از مرور مکه نپرسیده باشد و از مرور مدینه پرسیده باشد.

سؤال: ممکن است سائل مسأله مورد ابتلاء خودش را سؤال کرده باشد, او در مکه مدتی می مانده ولی ورود وی به مدینه تنها به صورت مروری بوده است.

پاسخ استاد دام ظله: معمولاً سؤالات به طور کلی پرسیده می شده نه سؤال شخصی, به هر حال من اصرار ندارم که مراد از مدینه شهر مکه است.

به هر حال سؤال از صورت مرور در مدینه یا مکه است و در این صورت دستور تمام داده شده است.

ص: ۶۴۳

در سند عمر بن رباح هست که واقفی است، منتها صفوان از او روایت کرده، مرحوم آقای خوئی روایات صفوان را برای وثاقت مروی عنه کافی نمی داند، به نظر مختار روایات صفوان با واقفی بودن مروی عنه جمع نمی شود و صفوان از کسی روایت می کند که عدل امامی است، منتها اینجا که از عمر بن رباح که مسلماً واقفی است و همه فرزندان او از واقفه هستند، روایت کرده، قبل از وقف از او اخذ کرده

و معیار برای صحت سند زمان تحمل حدیث است نه زمانی که راوی روایت را برای راوی بعدی نقل می کند. مطلب دیگر این است که مرحوم آقای خویی می فرماید عمر بن رباح از ابی جعفر باقر علیه السلام نیز اخذ حدیث کرده، این مطلب بسیار بعید است که عمر بن رباح از حضرت باقر علیه السلام اخذ حدیث کرده باشد، اصلاً طبقه و زمان او تطبیق نمی کند، او از واقفه است و بعد از ۱۸۳ که حضرت موسی بن جعفر علیه السلام رحلت کرده، زنده بوده، و نجاشی و دیگر رجالیان که نام او را ذکر کرده اند او را از اصحاب حضرت صادق علیه السلام و حضرت موسی بن جعفر علیه السلام ذکر کرده اند، او مسلماً از اصحاب حضرت باقر علیه السلام که در ۱۱۴ به شهادت رسیده اند، نیست، روایت مورد نظر مرحوم آقای خویی را ابوبصیر از عمر بن رباح از ابوجعفر علیه السلام نقل می کند, ابو بصیر از مشایخ و در طبقه زراره و از کبار اصحاب حضرت صادق علیه السلام و حضرت باقر علیه السلام است, عمر بن رباح در این سند شخص دیگری غیر از عمر بن رباح واقفی است. مرحوم آقای خوئی تصریح دارد که دو عمر بن رباح وجود دارد که یکی از آنها واقفی و دیگری غیر واقفی است، اما ایشان گمان کرده که این عمر بن رباح در این سند همان عمر بن رباح واقفی است، با اینکه طبقه ابی بصیر اقتضا نمی کند که از کسی روایت کند که سی، چهل سال متأخرتر از او است، به هر حال ظاهر قوی روایت عمر بن رباح از ابوالحسن علیه السلام این است که در مکه و مدینه بدون قصد اقامه نیز نماز تمام است. و روایت ابراهیم بن شیبه که احمد بن محمد بن أبی نصر از او نقل می کند

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۲۱ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسات استاد دام ظله به تناسب بحث شرطیت حصر, بحث تخییر مسافر در اماکن اربعه را مطرح کرده اند.

درباره روایات امر به تمام مقداری بحث های کلی مطرح شد، در بحث های کلی مطلبی باقی مانده و آن این است که

گـاهی روایـات به شخصـی که هنوز مکه نرفته می گویـد اذا دخلت مکه فـأتمم، یا از امور مـذخور اتمام در حرمین است، این گونه روایات با ادله ای که می گویـد اگر مسافر بخواهد نماز را تمام بخواند، باید اراده عشـره کرده باشد، هیچ منافاتی ندارد، به خـاطر اینکه آن روایـات نیز می گویـد بعـد از انجـام مقـدماتی ماننـد قصـد اقامه که اتمام بر آنها متوقف است، نماز را تمام بخوان، بین این دو دسـته روایات هیـچ تنافی وجود ندارد, آن روایات آمر به تمام ظهور ندارد که بدون قصد اقامه و با اسـقاط این شـرط نماز را تمام بخوانـد، اما گاهی از تکلیف کسـی سؤال می شود که داخل مکه است، در این صورت فرض نشده که قبلاً این مسئله به او گفته شـده، اشخاصـی که به مکه رفته اند، گاهی فرصت کافی برای زیاد ماندن ندارند و ممکن است دیر رفته باشـند، روایـاتی که دربـاره کسـی است که داخل مکه است، این گونه فروض را هم شامل است و سؤال در مورد کسانی است که در روزهای مختلف به مکه رسـیده انـد، به کسـی که مثلاً یک روز در آنجا می مانـد، نمی توان گفت که قصد اقامه کنـد، اگر بخواهـد قصد اقامه کند و نماز را تمام بخواند، حج او از دست می رود، بنابراین, ممکن است همان طور که بعضـی از روایات صراحت دارد که در مکه حتی یک نماز را نیز تمام بخواند, این روایات آمر به اتمام نیز ظهور در این معنای اطلاقی پیدا کند و کسی را که در شرایطی باشد که نمی تواند اقامه عشره کند و کسی که می تواند اقامه عشره کند شامل است و قهراً از این روایات هم استفاده می شود که بدون قصد اقامه می تواند نماز را تمام بخواند.

ص: ۶۴۵

خلاـصه بنـابر فرض اول که سؤال قبـل از فرض دخول مکه است اصـلاً روایت آمر به تمـام ظهور در اسـقاط شـرط قصـد اقامه ندارد و با قطع نظر از معارض هم از آن مشروعیت تمام بدون قصد اقامه استفاده نمی شود, ولی در فرض دوم که سؤال مربوط به فرض بعـد از دخول مکه است ظاهر بدوی روایت این است که بدون قصد اقامه نماز تمام است, اما با توجه به دلیل معارض ممکن است ما از این ظهور رفع یـد کنیم و اطلاق روایت را به صورتی حمل کنیم که مکلف بتوانـد قصـد اقامه کند, البته این معنـا خلاـف ظـاهر است, ولی ممکن است به جهت صـراحت روایـات معـارض در لزوم قصـد اقامه, به این خلاف ظاهر ملتزم شویم.

البته اگر ما در جمع بین روایات, در توجیه روایاتی که در یک نماز در مکه یا در صورت مرور هم حکم به تمام کرده بگوییم که در لزوم تمام قصـد انشایی کافی است, در سایر روایات هم که با بیان گذشـته ظهور اطلاقی آن ها را پذیرفتیم همین توجیه می آیـد و نیـازی نیست که دست از اطلاق این روایات برداریم, رفع یـد از اطلاق این روایت در جایی مطرح می گردد که ما

قصـد انشائی اقامه عشـره را در مکه هم در تمام خواندن کافی ندانیم که عقیده ما هم همین بود, در این صورت نوبت به بحث رفع ید از اطلاق این روایات می رسد.

حالا تک تک روایات ابهامات و بحث های خاصی دارد،

مرحوم صـاحب حـدائق در این قسـمت هـا مفصـلاً بحث کرده و به نظر می رسـد که بسـیاری از فرمایشات ایشان محل مناقشـه است.

ص: ۶۴۶

روایت اول : حدیث ۷، سخن ایوب بن نوح «سعد بن عبد الله قال سألت أیوب بن نوح عن تقصیر الصلاه فی هذه المشاهد: مکه و المدینه و الکوفه و قبر الحسین عیه السلام، الاربعه و الذی روی فیها، فقال أنا اقصر و کان صفوان یقصر و ابن أبی عمیر یقصر و جمیع أصحابنا یقصرون».

این که می گوید همه اصحاب ما قصر می خوانند، با معنائی که به مشهور نسبت داده شده که بین قصر و اتمام تخییر هست و افضل تمام است، سازگار نیست، به خاطر اینکه مراد این نیست که ما گاه قصر انجام می دهیم، بلکه ظاهر عبارت این است که روش ما این است که اگر به این اماکن برویم، تقصیر انجام می دهیم، بسیار بعید است که اصحاب تمام را که و لو به طور غیر الزامی به آن امر شده، انجام ندهند و قصر انجام دهند، از این عبارت استفاده می شود که به نظر قدما اصحاب یا نماز در این اماکن حتماً قصر است و یا قصر مقدم بر تمام است، و این نظر با نظر مشهور سازگار نیست، مرحوم صاحب حدائق مسلم فرض کرده که نظر اصحاب بر تحتم قصر است و به عقیده آنان باید قصر خوانده شود، البته ذاتاً عقیده قدما به تحتم قصر از این عبارت استفاده نمی شود، ممکن است قدما که مقید به تقصیر بودند، می دیدند که قصر ارجح و تمام مرجوح است لذا قصر را که ارجح می دانسته اند انجام می داده اند و روش آنها نیز به همین شکل بوده، التزام قدما به قصر ملازمه با الزامی بودن قصر در نزد قدما ندارد, البته این نظر قدما با قول مشهور که به رجحان تمام قائلند سازگار نیست. شاید در کلام مرحوم صاحب حدائق مقدمه مطویه ای باشد، به این شکل که هیچ یک از قائلان تخییر قصر را ارجح نمی دانند, لذا اگر قصر راجح شد، رجحان آن الزامی است و رجحان ندبی نیست، شاید ایشان بر این اساس تحتم قصر را به قدما نسبت می دهد.

سؤال: آیا مراد از «انا اقصر», انا افتی بالتقصیر نیست و همین طور در سایر عبارت های ایوب بن نوح؟

پاسخ استاد دام ظله: من این مطلب را احتمال می دادم ولی چون این معنا برای عبارت ثابت نیست نمی توان به این طریق فتوای قدمای اصحاب به تعین قصر را نتیجه گرفت.

روایت دوم : حدیث ۱۶، روایت احمد بن محمد بن ابی نصر از ابراهیم بن شیبه که به نظر مختار صحیحه است «قال کتبت الی ابی جعفر علیه السلام أسئله عن اتمام الصلاه فی الحرمین، فکتب الی: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یحب اکثار الصلاه فی الحرمین فأکثر فیهما و أتم».

در حدائق این روایت را از قبیل روایات امر به اتمام قرار داده، و عرض کردم که این روایت فی الجمله ظهور دارد که با نیت ده روز نماز را تمام بخوان، حضرت می فرمایند: زیاد در حرمین نماز بخوان، او درباره نافله سؤال نکرده، مراد روایت این نیست که خوب است رکعات نماز زیاد باشد بلکه مراد این است که خوب است عدد نمازها زیاد باشد، نمازهای تمام زیاد انجام بده، فرد روشن تر برای اکثار این است که مسافر قصد اقامه ده روز کند و نمازهای چهار رکعتی زیاد بخواند، البته این احتمال هم هست که مراد این باشد که اگر نمی خواهی ده روز بمانی, سعی کن روزهای بیشتری بمانی تا نمازهای زیادی بخوانی، این معنا نیز امکان دارد، اما فرد ظاهر اکثار صلاه این است که مسافر نیت اقامه کند و به این سبب نمازهایش زیاد شود, لذا این روایت با ادله دیگر که گفته نیت ده روز کنید و نماز تمام بخوانید، منافات ندارد و این روایت ظهور فی الجمله یا اشعاری دارد که ذکر محبت اکثار صلاه مقدمه برای اتمام است و مشروعیت اتمام به جهت اکثار صلات است و بدون اکثار صلاه, اتمام مشروع نیست, بنابراین، اگر با یک روز اقامت در حرمین نیز وظیفه تمام باشد، احتیاج به اکثار صلاه ندارد، علی ای تقدیر، اینکه مرحوم صاحب حدائق این روایت را از روایات آمره به تمام بدون قصد اقامه قرار داده, صحیح نیست و روایت چنین ظهوری ندارد.

روایت سوم : حدیث ۲۰، روایت علی بن مهزیار «قال کتبت الی ابی جعفر الثانی علیه السلام ان الروایه قد اختلفت عن آبائک علیهم السلام فی الاتمام و التقصیر للصلاه فی الحرمین فمنها بأن یتم الصلاه و لو صلاه واحده و منها أن یقصر ما لم ینو مقام عشره أیام، و لم أزل علی الاتمام فیهما الی أن صدرنا فی حجنا فی عامنا هذا»،

در ابتدا علی بن مهزیار نمازهایش را تمام می خوانده که وجه آن ممکن است دو جور باشد ؛ یکی این است که وی اختلاف روایات را در آن وقت نشنیده بوده و فقط روایات تمام را شنیده بوده و بعداً متوجه شده که روایاتی نیز درباره قصر هست، و وجه دوم که احتمال بیشتر همین است، این که وی از اول هر دو دسته روایات را شنیده منتها یا به جهت این که در اخبار متعارض, تخییر در مسأله اصولی وجود دارد «بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک» او روایات تمام را ترجیح داده, مثلاً به دلیل «أفضل الاعمال أحمزها» ثواب تمام را بیشتر دانسته لذا به روایت تمام اخذ کرده، یا علی بن مهزیار جمع دلالی بین روایات کرده و گفته جمع بین روایات تخییر بین قصر و اتمام است (که این تخییر در مسئله فقهی است و به مسأله اصولی حجت قرار دادن یک روایت مربوط نیست) در این فرض هم او در مقام عمل از باب «افضل الاعمال احمزها» تمام را انجام داده، حال سبب عمل ابتدایی علی بن مهزیار به تمام هر چه باشد, بعد مسأله دیگری پیش آمده, وی می گوید: «الی أن صدرنا فی حجنا فی عامنا هذا»، در همان سال از مکه که برگشته دیده فقها مطلب دیگری می گویند «فان فقهاء أصحابنا أشاروا علی بالتقصیر», ممکن است اشاره فقها به تقصیر به این معنا بوده که به وی گفته اند که ارجح این بود که تقصیر انجام می دادی ولی حرف جر «علی» خالی از ظهور نیست که فقها تکلیف الزامی او را قصر می دانسته اند, به هر حال علی بن مهزیار از این که نمازها را تمام می خوانده ناراحت شده لذا وظیفه خود را از حضرت سؤال می کند «اذا کنت لا أنوی مقام عشره أیام، فصرت الی التقصیر و قد ضقت بذلک حتی أعرف رأیک، فکتب الی بخطه قد علمت یرحمک الله»،

به دلیل اینکه نامه سند کتبی است و به دست اشخاص مختلف می افتد، در نامه ها اجمال و ابهام بسیار است، در مکاتبات خیلی طبیعی است که عبارات دو پهلو باشد، حضرت در جواب می فرمایند تو که می دانی نماز در حرمین چقدر ثواب دارد، کاری بکن که به این ثواب بسیار دست یابی لذا نماز را تمام بخوان، ممکن است مراد این باشد که قصد ده روز بکن، وقتی مسافر قصد ده روز کند، نماز بسیار می خواند اما اگر قصد ده روز نکند نمازهای واجب او فقط همان یک یا دو روز است، این عبارت ظاهر در این است که قصد ده روز کن و نماز را تمام کن، حالا تکلیف نمازهائی که قصد نکرده و تمام خوانده، چیست؟ کأنه حضرت نخواسته اند پاسخ دهند، می توانیم بگوییم که صورت قصد ده روز را می خواهند بفرمایند، از این مکاتبه استفاده نمی شود که اگر مسافر قصد ده روز نیز نکرده باشد، تمام ارجح است، به خاطر اینکه می فرمایند نماز قصر نخوان تا نمازهایت زیاد شود, و این مطلب تنها با قصد اقامه سازگار است, سؤال او از نمازهای واجب بود, او درباره نافله سؤال نکرده بود، «فضل الصلاه فی الحرمین علی غیرهما فأنا احب لک اذا دخلتهما أن لا تقصر و تکثر فیهما من الصلاه»،

ظاهر عبارت این است که «لا تقصر» و اکثار نسبت به یک نوع نماز است، عبارت خالی از ظهور نیست که اکثار هم مربوط به نمازهای واجب است, «فقلت له بعد ذلک بسنه مشافهه انی کتبت الیک بکذا و أجبتنی بکذا فقال نعم، فقلت أی شی ء تعنی بالحرمین؟ فقال مکه و المدینه»،

ص: ۶۵۰

اینکه دوباره شفاهی سؤال کرده، مؤید این است که احتمال می داده که در نامه تقیه شده باشد، خلاصه، از این روایت استفاده نمی شود که اگر نیت ده روز نکند, باید نماز را تمام بخواند, حکم صورت عدم قصد اقامه از روایت استفاده نمی شود که آیا نماز تمام است یا قصر.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۲۲ اردیبهشت ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، به تناسب بحث شرطیت حضر، بحث تخییر مسافر در اماکن اربعه را پی می گیرند.

روایت اول : روایت علی بن مهزیار

که اول کتابت بوده و بعد از دو سال حضرت را زیارت کرده و شفاهی سؤال کرده و حضرت همان مطلبی را که در کتابت بود، تأیید کردند. منتها در نقل مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار زیادتی هست که مرحوم کلینی نقل نکرده، اینکه مرحوم کلینی نقل نکرده، علامت تعارض نیست، گاهی مرحوم کلینی مطالب بر خلاف مذاق خود را تقطیع کرده و همه خبر را نقل نکرده، این مطلب مورد بحث بوده که آیا درست است که کسی چیزی را که صحیح نمی داند، نقل و منتشر کند، لذا بسیاری گاهی روایت را نقل نکرده اند و گاهی تقطیع کرده اند، بعضی روایات را کتب دیگر نقل کرده اند و مرحوم کلینی قسمتی از آنها را نقل کرده، زیادتی که در مکاتبه علی بن مهزیار در تهذیب و استبصار هست، معنای خاصی از آن استفاده می شود، قسمت اول روایت را در جلسه قبل خواندیم, رسیدیم به اینجا که «فقلت له بعد ذلک بسنتین مشافهه انی کتبت الیک بکذا و أجبتنی بکذا فقال نعم، فقلت أی شیء تعنی بالحرمین؟ فقال مکه و المدینه»، تا اینجا بین کافی و تهذیبین مشترک است، در تهذیب و استبصار این زیادی را دارد که «و متی اذا توجهت من منی فقصر الصلاه فاذا انصرفت من عرفات الی منی و زرت البیت و رجعت الی منی فأتم الصلاه تلک الثلاثه الایام و قال باصبعه ثلاثاً».

ص: ۶۵۱

آن توجیهی که می گفتم مراد روایت این است که قصد اقامه کن تا نماز چهار رکعتی بسیار خوانده باشی، این معنا مقداری با ذیل مخالف می شود، نسبت به ذیل مسئله را این طور فرض می کنیم که به دلیل اینکه اتمام در حرمین ثواب بسیار داشته، قصد کرده و در مکه نماز تمام خوانده، بعد از مکه به قصد عرفات حرکت کرده و برگشته، روایات دارد که مقیم در مکه به منزله اهل مکه است، اگر اهل مکه نیز به عرفات بروند و برگردند، در میانه راه نمازشان قصر است، به خاطر اینکه هشت فرسخ شرعی بوده، اینجا نیز می گوید برای ثواب قصد اقامه کرده و نماز را تمام خوانده و بعد به عرفات رفته و برگشته، نماز در عرفات قصر بوده، اما در مکه و روز دهم و یازدهم و دوازدهم که بین مکه و منی هستند، باید نماز را تمام بخوانند، بنابر معنایی که بین ما مشتهر است که اگر کسی در جایی قصد اقامه کرد، اگر سفر شرعی حاصل شد، قصد اقامه از بین می رود،

اینجا می گویـد این شـخص قبلاً قصد اقامه کرده و نماز تمام زیاد خوانده و بعد که به عرفات می رود و برمی گردد، این رفت و برگشت مسافرت است، آن قصـد اقامه کالعدم شد، اما در عین حال، می گوید آن سه روزی که بین مکه و منی هست، نماز را تمـام بخوانـد، معلوم می شود که مکه و منی اسـتثنا خورده، منی از توابع مکه است و حکم مکه را دارد، اینجا اسـتثناءاً گفته نماز مسافر تمام است، این حکم با روایاتی موافق است که می گویـد در مکه برای تمام خوانـدن قصد اقامه لازم نیست و حتی در یک نماز تمام بخوان، اینجا نیز قصـد اقامه از بین رفته، با این حال حکم به تمام شده, البته روایت می گوید اگر خواستی به خارج از منی بروی، قصـر بخوان، این تقریبی است که با آن می توان گفت این روایت از روایاتی است که مشـروعیت تمام را در مکه بـدون قصـد اقامه تأییـد می کند و می گوید تمام خواندن در مکه به این خاطر نیست که قصد اقامه ده روز شده، بلکه مکه موضوعیت دارد و از عمومات لزوم قصـر بر مسافر بـدون قصد اقامه اسـتثنا است، ذیل این روایت از قبیل روایاتی می شود که در آنها مکه و دیگر اماکن اربعه از عمومات قصر استثناء شده است.

ص: ۶۵۲

اما اگر بگوئیم که چه مانعی دارد که اگر کسی ده روز در جائی قصد کرده باشد، و لو سفر شرعی نیز برود، مادامی که از محل اقامه اعراض نکرده باشد، هنوز حکم تمام در محل اقامه باقی است، مادامی که اعمال شخص تمام نشده، هنوز از محل اقامه اعراض نکرده، اما بعد از تمامی اعمال که می خواهد حرکت کند، از محل اقامه اعراض کرده و نماز قصر است، خلاصه ممکن است بگوئیم تمام بودن نماز در این سه روز در منی به خاطر همان قصد اقامه بود و به دلیل اینکه از محل اقامه اعراض نکرده، حکم تمام باقی بوده و مسافرت هشت فرسخی مضر به قصد اقامه نیست، این وجه را نیز ممکن است بگوئیم گرچه آقایان متأخر نگفته اند.

روایت دوم : روایت عبد الرحمن بن حجاج «قال قلت لابی الحسن علیه السلام ان هشاماً روی عنک أنک أمرته بالتمام فی الحرمین و ذلک من أجل الناس، قال لا، کنت أنا و من مضی من آبائی اذا وردنا مکه أتممنا الصلاه و استترنا من الناس».

در خفاء نماز را تمام می خواندند، معلوم می شود تمام مطلوب اولی است، از این روایت استفاده می شود که حمل روایات تمام به تقیه صحیح نیست.

روایت سوم : حدیث ۲۵، «عبد الله بن عامر عن ابن أبی نجران عن صالح بن عبد الله الخثعمی قال کتبت الی أبی الحسن موسی علیه السلام أسأله عن الصلاه فی المسجدین اقصر أو اتم؟ فکتب علیه السلام الی: أی ذلک فعلت لا بأس، قال فسألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عنها مشافهه فأجابنی بمثل ما أجابنی أبوه الا أنه قال فی الصلاه قصر».

ص: ۶۵۳

این سؤال مطرح می شود که در جواب این سؤال، حضرت کاظم علیه السلام با تخییر و حضرت رضا علیه السلام با امر به قصر پاسخ داده اند، چگونه می گوید «فأجابنی بمثل ما أجابنی أبوه»؟ اصل روایت در قرب الاسناد است, به قرب الاسناد مراجعه کردم، دیدم که در کتب حدیثی عبارت حدیث بد نقل شده، در جواهر و شاید در وسائل و کتاب های متعدد و مختلف فقهی که دیدم، روایت همینطور نقل شده که اینجا هست، در قرب الاسناد سه سؤال با همین سند نقل شده است، «عبد الله بن عامر عن ابن أبی نجران عن صالح بن عبد الله الخثعمی قال کتبت الی أبی الحسن موسی علیه السلام أسأله عن ام ولد لی ذکرت أنها أرضعت جاریه لی، فقال لی لا تقبل قولها و لا تصدقها، و بهذا الاسناد عن صالح بن عبد الله الخثعمی قال کتبت الی أبی الحسن علیه السلام» همین روایت مورد بحث است، «فکتب علیه السلام الی: أی ذلک فعلت لا ـ بأس»، بعد از این دو روایت, این عبارت ذکر شده که «قال: و کتبت الیه أسأله عن خصی لی فی سن رجل مدرک یحل للمرأه أن یراها و تنکشف بین یدیه، قال: فلم یجبنی فیها قال: فسألت اباالحسن الرضا علیه السلام عنها مشافهه... تا آخر حدیث». سه مطلب بوده که راوی به طریق مکاتبه از حضرت کاظم(ع) سؤال کرده و پاسخ شنیده و بعد این سؤالات را به حضرت رضا علیه السلام عرضه کرده و حضرت رضا علیه السلام به همان ترتیب پاسخ داده اند، در سؤال سوم همان پاسخ ندادن نیز پاسخ دادن است، (بس نامه نوشتیم و جوابی نشنیدیم / این را که جوابی نشنیدیم جواب است) معنای جواب ندادن این است که در بیان کردن حکم واقعی مسأله محذور هست، به خاطر اینکه این طور خصی ها در دستگاه خلافت بوده و زن ها از آنها اجتناب نمی کردند، اگر ائمه(ع) حکم شرعی را بیان می کردند، به منزله مبارزه تلقی می شده است.

به هر حال در مسأله مورد بحث پاسخ امام کاظم علیه السلام با پاسخ امام رضا علیه السلام به حسب ظاهر مختلف بوده, امام کاظم علیه السلام حکم به تخییر بین قصر و اتمام کرده و امام رضا علیه السلام امر به تقصیر داده اند, در جمع بین این دو سخن و با توجه به روایات دیگر می توان گفت: مراد از «ای ذلک فعلت لاباس» در کلام امام کاظم علیه السلام این است که مسافر مختار است و می تواند قصد اقامه بکند و نماز را تمام بخواند و می تواند قصد اقامه نکند و نماز را قصر بخواند, و این که امام رضا علیه السلام دستور به قصر داده اند محمول به صورتی است که بخواهد فرادی بخواند و نخواهد در جماعت شرکت کند زیرا اگر مسافر بخواهد در جماعت شرکت کند باید نماز را تمام بخواند و این که امام رضا علیه السلام دستور قصر داده مربوط به جایی است که بخواهد در منزل فرادی بخواند. این طور می شود بین فرمایش دو امام علیه السلام جمع کرد.

سؤال: این که کلام امام رضا علیه السلام را حمل به صورتی کنیم که نماز در خانه خوانده شود بر خلاف مفروض روایت است که سؤال از صلاه در مسجدین شده است.

پاسخ استاد دام ظله: کلمه نماز خواندن در منزل را از باب مثال گفتم, مرادم این است که دستور به قصر مربوط به صورت نماز فرادی است, یعنی اگر در وقت نماز جماعت در مسجدین حاضر شدید, از نماز جماعت تخلف نکنید, ائمه(ع) نسبت به رفتار برخی شیعیان که موقع نماز جماعت از مسجد خارج می شدند انتقاد داشتند, در اینجا امام رضا علیه السلام می فرمایند که اگر در ساعت خلوت به مسجدین وارد شدی نماز را قصر بخوان.

ص: ۶۵۵

سؤال: آیا نمی توان امر «قصّر» را حمل بر افضلیت قصر کرد؟

(پاسخ استاد دام ظله) : افضلیت قصر با روایات دیگر سازگار نیست، روایات دیگر را نیز باید در نظر گرفت.

روایت چهارم : حدیث ۲۶، صحیحه معاویه بن وهب «قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن التقصیر فی الحرمین و التمام، فقال لا تتم حتی تجمع علی مقام عشره أیام»،

یعنی اینجا نیز مانند سایر اماکن است که با قصد ده روز نماز تمام خوانده می شود، «فقلت ان أصحابنا رووا عنک انک أمرتهم بالتمام، و قال ان أصحابک کانوا یدخلون المسجد فیصلون و یأخذون نعالهم و یخرجون و الناس یستقبلونهم یدخلون المسجد للصلاه فأمرتهم بالصلاه»،

شیعیان فوراً نماز را به صورت قصر می خواندند و بیرون می رفتند و مردم وارد می شدند که در نماز شرکت کنند، این زنندگی داشت و مشکله ایجاد می کرد، لذا امام صادق علیه السلام دستور داده بودند که در نماز جماعت همین اهل سنت شرکت کنید و نماز را تمام بخوانید، این حرکت شما در خروج از مسجد در هنگام نماز جماعت درست نیست و مشکل ساز است، پس، وظیفه مسافر در حال اختیار تمام نیست, بلکه وظیفه ابتدائی بدون قصد اقامه قصر است و بنابر عنوان ثانوی تقیه این دستور را در اینجا داده اند.

روایت پنجم : حدیث ۲۷، صحیحه معاویه بن وهب «قال قلت لابی عبد الله علیه السلام مکه و المدینه کسائر البلدان؟ قال نعم».

این روایت صریح در این است که همان طور که در اماکن دیگر بدون قصد اقامه نمی توان نماز را تمام خواند، در مکه و مدینه نیز همینطور است، «قلت روی بعض أصحابنا أنک قلت لهم أتموا بالمدینه بخمس، فقال ان أصحابکم هؤلاء کانوا یقدمون فیخرجون من المسجد عند الصلاه فکرهت ذلک لهم فلذلک قلته».

حالاـ کسی در دو سه روز اول ورود به مدینه در نماز جماعت اهل سنت شرکت نکند, حضرت آن را مغتفر دانسته، اما بخواهند مدتی آنجا بمانند و این طور تظاهراتی داشته باشند و در نماز جماعت شرکت نکنند، حضرت اجازه نداده اند، در این صورت دیگر مبارزه این افراد با عامه خیلی روشن می شود، لذا حضرت می فرمایند اگر پنج روز در مدینه ماندید, باید در نماز جماعت عامه شرکت کنید، حالا در روزهای اول ما اجازه دادیم که در منزل نماز بخوانید، اما در روزهای بعد دیگر این طور نیست و کسی که بخواهد پنج روز در مدینه بماند و در نماز جماعت شرکت نکند خیلی مشکل ایجاد می کند.

روایت ششم : محمد بن مسلم می پرسد که آیا بدون قصد اقامه نماز تمام می شود، می فرمایند : «فان مضی شهر فلیتم و لا یتم فی أقل من عشره الا بمکه و المدینه و ان أقام بمکه و المدینه خمساً فلیتم»،

در این روایت هم مکه و مدینه استثناء شده است.

روایت هفتم : از محمد بن مسلم است که می گوید مسافر پس از سی روز که با حالت تردید بوده، حتی در یک نماز باید تمام بخواند «فقال له محمد بن مسلم بلغنی أنک قلت خمساً، قال قلت ذاک»،

در روایت دیگر که نقل شده، مورد پنج روز مکه و مدینه است، در عین حالی که قصد اقامه را فرموده، می فرمایند آن پنج روز نیز از ما است، یعنی همان پنج روز که در مکه و مدینه است، «قال أبو أیوب فقلت أنا جعلت فداک یکون اقل من خمسه أیام فقال لا»،

خلاصه، این که حضرت نماز تمام خواندن با اقامه پنج روز را تصدیق کرده اند اشاره به روایت دیگر محمد بن مسلم است که در آن نسبت به مکه و مدینه اقامه پنج روز را کافی دانسته اند که با توجه به روایات دیگر آن را این گونه توجیه می کنیم که حضرت بنابر عناوین ثانویه نسبت به کسی که حداقل پنج روز در مکه یا مدینه می ماند امر کرده اند که باید در نماز جماعت سنی ها شرکت کنید و نماز را تمام بخوانید تا مشکلی پیش نیاید.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۱ خرداد ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حکم صلاه در اماکن اربعه برای مسافری است که قصد اقامه نکرده, عرض شد که

مشهور بین متأخرین تخییر مسافر بین قصر و اتمام در این اماکن است اما بین قدماء این مطلب روشن نیست و بلکه به نظر می رسد که تخییر بر خلاف مشهور است، و روایات مسئله بسیار است و بعضی تعین قصر را اثبات می کند و بعضی نافی تعین قصر است و مفاد بعضی تخییر است و بعضی ظهور در اتمام دارد، به صدور روایات طرفین از معصوم اطمینان وجود دارد، البته بین روایات در فروع مسئله مانند جایز یا واجب بودن اتمام اختلافاتی هست اما این که امر به اتمام شده، قابل انکار نیست. یک بحث درباره جمع بین روایات است و بحث دیگر این است که اگر جمع نشد، ترجیح با کدام طرف است.

روایات دال بر اتمام به لسان امر به اتمام یا به تعبیر اینکه من المذخور اتمام الصلاه فی الحرمین یا در اماکن اربعه قابل توجیه است و عرض کردم که

ص: ۶۵۸

این روایات دلالت ندارد که بدون قصد اقامه نیز می توان نماز را تمام خواند، ممکن است گفته شود اینکه در اینجا امر به اتمام شده و در سایر اماکن این طور تأکید نشده، به خاطر تقیه و ابتلاء با عامه یا زیادی فضیلت نماز در این اماکن و تمام خواندن نماز برای زیاد شدن نمازها در این اماکن است، و در ادله دیگر گفته شده که شرط تمام خواندن قصد اقامه است و معنای امر به تمام در این اماکن این است که قصد اقامه کنید تا نمازهای بسیاری خوانده شود، روایات من المذخور نیز همین طور است که می گوید اتمام از اختصاصات این اماکن است چون در این اماکن تأکید شده که قصد اقامه کنید و نماز را تمام بخوانید و نسبت به سایر اماکن درباره مسافرین چنین دستوری و لو به نحو استحباب وجود ندارد، این حکم اختصاصی این اماکن از احکام مستوره است که بعداً به وسیله معصومین دیگر کشف شده است، این روایات این گونه قابل پاسخ است.

اما چهار، پنج روایت است که آنها را دیگر این گونه نمی توان جمع کرد ؛

صحیحه عبد الرحمن بن حجاج و روایت عثمان بن عیسی می گوید و لو صلاه واحده اتمام کنید، و روایت عمر بن رباح گرچه صلاه واحده ندارد اما می گوید «قلت و أمر بالمدینه فاتم الصلاه أو اقصر؟ قال أتم»، حتی اگر قاصد اقامه نیست و به

نحو مرور در مدینه است، نماز را تمام بخواند، و روایت فائد حناط که می گوید «سألته عن الصلاه فی الحرمین فقال أتم و لو مررت به ماراً»، علاوه بر اینها در روایت علی بن مهزیار می گوید «قال کتبت الی أبی جعفر (الثانی) علیه السلام ان الروایه قد اختلفت عن آبائک علیهم السلام فی الاتمام و التقصیر للصلاه فی الحرمین فمنها بأن یتم الصلاه و لو صلاه واحده و منها أن یقصر ما لم ینو مقام عشره أیام و لم أزل علی الاتمام فیهما» علی بن مهزیار اعتقاد داشته که به طور الزام یا غیر الزام تمام مشروعیت دارد، «الی أن صدرنا فی حجنا فی عامنا هذا فان فقهاء أصحابنا أشاروا علی بالتقصیر اذا کنت لا أنوی مقام عشره أیام، فصرت الی التقصیر و قد ضقت بذلک حتی أعرف رأیک»، از این روایت استفاده می شود که فقها که به علی بن مهزیار به تقصیر اشاره کرده اند، منظور مطلب مشتهر بین متأخرین نبوده که حکم تخییر است و قصر جایز است و افضل تمام است، و همچنین قول مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن جنید نبوده که تمام متعین باشد، اگر کلام فقها به یکی از این دو شکل بود, دیگر علی بن مهزیار ناراحتی و نگرانی نداشت، پیداست که فقها گفته اند که وظیفه قصر است یا حد اقل گفته اند که رجحان با قصر است یا احتمال دیگری نیز هست که برای فقهاء نیز مسئله روشن نبوده و امر احتیاطی می کردند که احتیاط در اخذ به قصر است و به احتمال مظنون، این احتیاط وجوبی است، احتمال دیگری نیز هست که احتیاط استحبابی باشد، علی ای تقدیر، نظر فقها در آن دوره این طور نبوده که بین متأخرین مشتهر است، و در روایت سعد بن عبد الله نیز که از ایوب بن نوح پرسیده، ایوب بن نوح نیز تقریباً معاصر علی بن مهزیار است، او نیز گفته من و صفوان و ابن ابی عمیر و جمیع اصحاب ما قصر می خوانیم، از این روایات استفاده می شود که در آن دوره تقصیر یا به نحو الزام یا استحباب یا احتیاط ترجیح داشته، «فکتب الی بخطه: قد علمت یرحمک الله فضل الصلاه فی الحرمین علی غیرهما فأنا احب لک اذا دخلتهما أن لا تقصر و تکثر فیهما من الصلاه»، حضرت درباره اینکه فقها درست گفته اند یا اشتباه کرده اند، نخواسته اند چیزی بگویند و تکلیف او را روشن کرده اند، صریحاً درباره کلام فقها مطلبی بیان نکرده اند اما این روایت به نحوی ظهور دارد که قصد اقامه بکن تا بتوانی نماز تمام زیاد بخوانی، گرچه بدون قصد اقامه نیز اکثار صلات تصویر می شود به این شکل که بفرمایند اگر ده روز نمی مانی هر چه می توانی بیشتر بمان تا نماز بیشتر بخوانی و این طور نباشد که یکی، دو روز بمانی، این مطلب نیز محتمل است اما فرد ظاهر روایت این است که به علی بن مهزیار دستور داده که قصد اقامه کند، علی ای تقدیر، حضرت محذور داشتند که فقها را تخطئه یا تصویب کنند، تا اینجای روایت از آن چیزی استفاده نمی شود که نظر فقها درست هست یا نیست، اما روایت ذیلی دارد که مرحوم کلینی آن را نقل نکرده و مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار نقل کرده، علی بن مهزیار پس از مکاتبه با حضرت, احتیاط کرده به طور شفاهی نیز دوباره سؤال کرده، می گوید «فقلت بعد ذلک بسنتین مشافهه انی کتبت الیک بکذا و أجبتنی بکذا، فقال نعم، فقلت أی شیء تعنی بالحرمین؟ فقال مکه و المدینه و منی»، به جای «منی» در بعضی از نسخ متی واقع شده که به عبارت بعدی متصل می شود، اما در نسخه های معتبر مقابله شده با نسخ معتبر تعبیر «منی» دارد و ذیل نیز با «منی» مناسب است، تعبیر «متی اذا» (دو ظرف از ادات شرط کنار هم) مناسب نیست, مرحوم کلینی از «و منی» به بعد را ندارد، در تهذیب و استبصار این تعبیر «و منی» و بعد از آن را دارد، می گوید «اذا توجهت من منی فقصر الصلاه، فاذا انصرفت من عرفات الی منی و زرت البیت و رجعت الی منی فأتم الصلاه تلک الثلاثه الایام و قال باصبعه ثلاثاً»، منی از ملحقات مکه است که حکم مکه را دارد، منتها در روایت تفصیلی در منی داده شده، اگر منی حکم حرمین را داشته باشد، از همه جهات نیست که مناسب باشد در آنجا نیز بماند و قصد اقامه کند و اکثار صلات کند، چنین سیره ای نبوده، فقط درباره تمام خواندن منی را به مکه ملحق کرده اند، منتها این طور بیان می فرمایند که شخص در منی نیز نماز را تمام بخواند اما وقتی می خواهد از منی به عرفات برود نماز را قصر بخواند، سابق چنین رسم بوده و الان نیز سنی ها همین طور عمل می کنند که روز هشتم ذی حجه به

منی می روند و شب نهم در منی می مانند، این عمل از قبیل مستحبات مؤکد است، بعد روز نهم به عرفات می روند، از مکه تا عرفات مسافت است، اگر کسی اهل مکه است یا در مکه قصد اقامه کرده، اگر بخواهد به عرفات برود، به دلیل اینکه مسیر راه به مقدار مسافت شرعی است، رفتن تا برگشتن وظیفه قصر است، منتها اگر در منی نیز مانند مکه برای شرافت بقعه تخییر یا تعین تمام باشد، نسبت به قسمت دیگر که مشعر و عرفات است، به حسب روایات ما حتماً باید قصر بخواند و حتی سنی ها نیز این را قبول کرده اند و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز همین طور عمل کرده اند، حالا نسبت به مکه و مدینه حضرت دستور داده اند که تمام بخوانند و در منی نیز تمام بخوانند، ولی وقتی می خواهد از منی به قصد عرفات و مشعر حرکت کند، قصر می خواند، اما روز دهم که برمی گردد و به زیارت بیت می رود و دوباره به منی برمی گردد، در مدتی که در منی هست، نماز را تمام بخواند، از منی به سمت عرفات که خارج می شود، به دلیل اینکه مسافر است، نماز شکسته است، اما وقتی برمی گردد، سه روزی که در منی هست، نماز را تمام بخواند، در روایت اینگونه است، ظاهر این روایت این است که در سه روزی که در منی است، گرچه قصد اقامه نکرده، نماز را تمام بخواند، ولی در روایت احتمالی هست که درباره آن فتوایی ندیدم, توضیح این که ما صدر روایت علی بن مهزیار را این گونه معنا کردیم که به جهت اکثار صلات در مکه قصد اقامه کن و نماز را تمام بخوان, حال فرض شده که شخص به این دستور عمل کرده و قصد اقامه کرده, ممکن است بگوییم این شخص ولو به مقدار مسافت شرعی از محل اقامه خارج شده و به عرفات رفته مادامی که اعمال مربوط به مکه را تمام کرده حکم قصد اقامه او باقی است همچون متوطن که اگر به وطن برگردد نمازش تمام است مقیم هم تا از محل اقامه اعراض نکرده نماز را تمام می خواند, در برخی از روایات وارد شده که مقیم به منزله متوطن است, ممکن است در این جهت هم مقیم همچون متوطن باشد, بنابراین همانطور که اگر اهل مکه به عرفات بروند و برگردند، نماز آنها در مکه تمام است، قاصد اقامه نیز مانند اهل مکه است و مادامی که از مکه اعراض نکرده و حرکت خود را به سمت وطن آغاز نکرده، گرچه به عرفات رفته و برگشته، نماز او تمام است، نمی دانم کسی به این مطلب قائل شده یا نشده، اگر این احتمال درست باشد، این ذیل روایت نیز با کلام فقهاء اصحاب منافات پیدا نمی کند که می گفتند: در تمام خواندن قصد اقامه معتبر است چون شارع حکم قصد اقامه را باقی دانسته و به دلیل اینکه در مکه قصد اقامه کرده، در منی نیز تمام می خواند، آری اگر این احتمال را صحیح ندانیم, ذیل روایت علی بن مهزیار دلیل بر این می شود که امام علیه السلام کلام فقهاء آن دوره را تخطئه کرده اند, چون حضرت در منی هم بدون قصد اقامه نماز را تمام دانسته اند, چون فرض این است که اگر هم در مکه قبل از رفتن به عرفات قصد اقامه کرده باشد, این قصد اقامه به هم خورده و بعد از بازگشت به مکه هم با توجه به این که می خواهد سه روز در منی بماند قصد اقامه ندارد, پس اگر امام در منی فرموده اند که بدون قصد اقامه هم نماز تمام است به طریق اولی در مکه هم این حکم ثابت است, چون ثبوت این حکم در منی به جهت شرافت مکه است, لذا حتماً باید در مکه هم اتمام بدون قصد اقامه جایز باشد.

خلاصه بنابراین فرض که ما قصد اقامه در مکه را با رفتن به عرفات باطل شده بدانیم, این روایت از ادله مشروعیت تمام و عدم لزوم تقصیر بدون قصد اقامه در مکه است.

روایات دیگری نیز هست که دستور قصر داده،

در همین روایت علی بن مهزیار نیز آمده که از شما وارد شده که بدون قصد اقامه نماز تمام نیست، فقهاء نیز به استناد این روایات فتوا به تقصیر داده اند، این روایات هم از ادله لزوم تقصیر است, در اینجا ممکن است کسی بگوید که دو دسته روایات هست، روایاتی گفته که بدون قصد اقامه نماز شکسته است و روایاتی گفته که بدون قصد اقامه نیز می توان تمام خواند، این دو دسته روایات با هم متعارض است.

یکی از راه های رفع تعارض این است که

بگوئیم روایاتی که دستور تمام داده، از باب تقیه است، اما در صحیحه عبد الرحمن بن حجاج آمده که «قال قلت لابی الحسن علیه السلام ان هشاماً روی عنک انک أمرته بالتمام فی الحرمین و ذلک من أجل الناس، قال لا، کنت أنا و من مضی من آبائی اذا وردنا مکه أتممنا الصلاه و استترنا من الناس»، از این روایت استفاده کرده اند که امر به تمام از باب تقیه نبوده, بلکه مطلوب اولی اتمام است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۲ خرداد ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسات استاد دام ظله به تناسب بحث صوم در سفر, بحث تخییر مصلی در اماکن اربعه بین قصر و اتمام را مطرح ساخته اند.

ص: ۶۶۰

بحث درباره روایات دال بر جواز یا تعین تمام در اماکن اربعه بود، یکی از این روایات روایت عمر بن رباح است

که به نظر مختار باید آن را صحیحه بدانیم، گرچه عمر بن رباح واقفی است اما صفوان از او نقل می کند و به نظر مختار همانطور که مرحوم شیخ بهائی می فرماید، نقل بزرگان از واقفه در ایام استقامت و قبل از رحلت حضرت کاظم علیه السلام که مسئله وقف نبوده انجام گرفته است, لذا صفوان از عمر بن رباح هم در این زمان حدیث شنیده است، و میزان برای صحیح یا سقیم بودن حدیث حال استاد در هنگام تحمل حدیث از او است نه هنگامی که شاگرد روایت را برای دیگران نقل می کند.

مطلب دیگر این است که در رجال مرحوم آقای خوئی، می گوید ابی بصیر از عمر بن رباح عن ابی جعفر (که مراد حضرت باقر علیه السلام است) نیز روایت دارد، اما این مطلب اشتباه است، طبقه ابی بصیر با روایت از کسی که از واقفه شده، متناسب

نیست، حضرت باقر علیه السلام حدود هفتاد سال قبل از آغاز وقف در ۱۸۳ وفات کرده اند, لذا شخص واقفی از امام باقر علیه السلام روایت نمی کند, شخصی که در روایت مورد اشاره آقای خویی از ابی جعفر علیه السلام روایت می کند, شخص دیگری به نام عمر بن رباح یا ریاح است که در رجال کشی هست,(۱) (۲)

(۷) او از اصحاب حضرت باقر علیه السلام بوده و بعد منحرف شده و از بتریه شده است, بتریه از فرق سنی زیدیه است, فرق زیدیه برخی شیعه و برخی سنی هستند,(۸) (۹) به احتمال قوی کسی که ابوبصیر از وی روایت می کند همین شخص است نه عمر بن رباح قلاء که بعد از رحلت حضرت موسی بن جعفر علیه السلام معتقد به وقف شده است.

ص: ۶۶۱

به دلیل اینکه در روایت علی بن مهزیار مشکله ای بود، نمی توان برای هیچ طرفی به آن استدلال کرد،

آن روایت بر خلاف معمول متعارف است، اگر بگوئیم به دلیل اینکه این روایت منی را مانند مکه قرار داده، می خواهد بگوید سه روز در منی را نیز بدون قصد اقامه تمام بخوانید، هیچ فتوائی مطابق این نظر وجود ندارد، از این جهت روایت شذوذی دارد، به گونه ای دیگر نیز می توان معنا کرد که بگوئیم فرض ذیل همان است که صدر را به همان صورت معنا کردیم، حضرت فرمودند که من دوست دارم زیاد در مکه نماز بخوانید، و من عرض کردم که این نظر با قصد اقامه مناسبت دارد، منتها می گوید کسی که در مکه قصد اقامه کند، به منزله متوطن است و همان طور که اگر متوطن مسافرت کند و به وطن خود برگردد، باید نماز را تمام بخواند، کسی که در مکه قصد اقامه می کند، مادامی که از قصد اقامه عدول و اعراض نکرده باشد، گرچه به عرفات رفته و بازگشته و مسافت شرعی طی شده اما به مکه که برمی گردد، مانند این است که به وطن خود رسیده و نماز را تمام می خواند قهراً سه روز در منی را نیز تمام می خواند، بله، اگر مسافرت رسمی کند، عدول و اعراض از محل اقامه است و باید نماز را قصر بخواند، البته این حمل نیز خلاف فتوای معمول است و آقایان به آن قائل نیستند، خلاصه، نمی توانیم از این روایت استفاده کنیم که منی از مستثنیات اعتبار قصد اقامه است و بدون قصد اقامه نیز در آن نماز تمام است تا بالاولویه حکم را از منی به مکه سرایت دهیم.

روایت سوم : مضمره محمد بن مسلم

است که این اضمارها اشکالی ندارد، و گرچه در سند آن علی بن سندی هست، معتبر و صحیح است، به خاطر اینکه او همان علی بن اسماعیل سندی ثقه است، «قال سألته عن المسافر یقدم الارض، فقال ان حدثته نفسه أن یقیم عشراً فلیتم، و ان قال الیوم أخرج أو غداً أخرج و لا یدری فلیقصر ما بینه و بین شهر فان مضی شهر فلیتم و لا یتم فی اقل من عشره أیام الا بمکه و المدینه، و ان أقام بمکه و المدینه خمساً فلیتم».

این روایات با روایاتی هم که چهار مکان را استثنا کرده و حکم کرده که حتی در یک نماز هم در این اماکن نماز تمام است, منافات دارد و خیلی بعید است که بتوانیم بین آنها جمع کنیم، این روایت را بعداً بررسی می کنیم.

پس، روایاتی درباره جواز یا امر به تمام هست اما این روایات یا روایات من الامر المذخور دلیل بر مشروعیت تمام بدون قصد اقامه نیست و بین آنها و روایاتی که امر به قصر کرده، می توانیم جمع کنیم

و بگوئیم اینکه گفته شده مسافر نماز را تمام بخواند، مراد این است که مستحب است قصد اقامه کند و تمام بخواند و روایاتی که امر به قصر کرده، در صورت عدم قصد اقامه است و مراد از روایات تخییر این است که می تواند قصد اقامه کند و نماز را تمام بخواند و می تواند قصد اقامه نکند و نماز را قصر بخواند.

اما صحیحه عبد الرحمن بن حجاج و موثقه عثمان بن عیسی و صحیح عمر بن رباح و خبر فائد و روایت محمد بن مسلم را که مشروعیت تمام را در کمتر از ده روز گفته، به حسب ظاهر نمی توان با قصد اقامه عشره توجیه کرد.

روایات دیگری در مقابل این روایات هست که قصر را تعیین می کند، روایت اول : «صحیحه ابی ولاد حناط قال قلت لابی عبد الله علیه السلام انی کنت نویت حین دخلت المدینه أن اقیم بها عشره أیام فاتم الصلاه»،

شروع روایت اشعاری دارد که عقیده سائل این بوده که اگر ده روز قصد نکند، نماز تمام نیست، «ثم بدا لی بعد أن لا اقیم بها فما تری لی اتم أم اقصر؟ فقال ان کنت حین دخلت المدینه صلیت بها صلاه فریضه واحده بتمام فلیس لک أن تقصر حتی تخرج منها، و ان کنت حین دخلتها علی نیتک التمام فلم تصل فیها صلاه فریضه واحده بتمام حتی بدا لک أن لا تقیم فأنت فی تلک الحال بالخیار ان شئت فانو المقام عشراً و أتم و ان لم تنو المقام فقصر ما بینک و بین شهر فاذا مضی لک شهر فأتم الصلاه».

(جامع الاحادیث ج۷, ص۴۸۴, ح۱۱۵۶۷, باب ۸ از ابواب صلاه المسافر, ح۱) از این روایت استفاده می شود که در شهر مدینه هم مانند دیگر شهرها بدون قصد اقامه نماز قصر است.

اما احتمال این که مراد از مدینه, مطلق شهر باشد نه خصوص شهر مدینه بسیار بعید است, چون در این حکم چه خصوصیتی در شهر هست, اگر به روستا هم وارد شود حکم همین است, بنابراین اراده شهری از شهرها از کلمه «المدینه» بعید است به ویژه با توجه به الف و لام آن, بنابراین یا المدینه, علم است, یا مراد شهری است که امام علیه السلام در آن حضور داشته است که همان شهر مدینه بوده است.

ص: ۶۶۴

سؤال: یعنی الف و لام را در المدینه الف و لام عهد حضوری بگیریم؟

پاسخ استاد دام ظله: بله همین طور است.

سؤال سائل دیگر: اگر مدینه علم باشد الف و لام عهد بر سرش نمی آید.

پاسخ استاد دام ظله: اگر مدینه علم باشد باید با الف و لام و به شکل المدینه باشد.

مرحوم آقای والد با سلیقه و ذوق خاصی شهرهای با الف و لام و بدون الف و لام را یادداشت کرده بودند، مثلاً قم بدون الف و لام و ری با الف و لام، مصر بدون الف و لام و شام با الف و لام، مکه بدون الف و لام و مدینه با الف و لام، کربلا بدون الف و لام و نجف با الف و لام است، دخول الف و لام در اعلام اماکن سماعی است، باید مدینه علم با الف و لام باشد و الف و لام در المدینه علمی, الف و لام عهد نیز نیست.

روایت دوم : «حمزه بن عبد الله الجعفری قال لما أن نفرت من منی نویت المقام بمکه فأتممت الصلاه حتی جائنی خبر من المنزل فلم أجد بداً من المصیر الی المنزل و لم أدر اتم أم اقصر و ابو الحسن یومئذ بمکه فأتیته و قصصت علیه القصه فقال

[

لی

]

ارجع الی التقصیر»

(جامع الاحادیث, ج۷, ص۴۸۵, ح۱۱۵۶۸, همان باب, ح۲)،

ولی این روایت از ادله بحث ما نیست چون همچنان که مرحوم شیخ نیز معنا کرده، راوی قصد کرده بود که آن روز را نماز تمام بخواند، حالا نمی داند که در سفر که واقع می شود، آن روز را تمام بخواند، حضرت می فرمایند که باید قصر بخواند، اگر بخواهد در مکه بماند، نماز تمام است، اما اگر بخواهد حرکت کند، و لو قصد کرده بود در مکه بماند، باید قصر بخواند، مانند صوم نیست که گاه اگر نیمی از آن که در وطن است، در سفر هم بقیه آن را بجا می آورد, این امر مورد شبهه قرار گرفته بود که چون اول وقت در مکه بوده و وظیفه او تمام بوده, احتمال می داده که در سفر هم همان وظیفه باقی باشد, حضرت می فرمایند از مکه که خارج شدی، وظیفه عوض می شود، اگر در صوم بعد از ظهر خارج شود، باید روزه را بگیرد، اما در نماز به نفس خروج وظیفه به قصر تبدیل می شود.

ص: ۶۶۵

روایت سوم : «صحیحه معاویه بن وهب قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن التقصیر فی الحرمین و التمام، فقال لا تتم حتی تجمع علی مقام عشره أیام، فقلت ان أصحابنا رووا عنک انک أمرتهم بالتمام، فقال ان أصحابک کانوا یدخلون المسجد فیصلون و یأخذون نعالهم و یخرجون و الناس یستقبلونهم یدخلون المسجد للصلاه».

روایت چهارم : روایت معاویه بن وهب به طریق دیگر که ظاهراً هر دو روایت واحد است «قال قلت لابی عبد الله علیه السلام مکه و المدینه کسائر البلدان؟ قال نعم، قلت قد روی عنک بعض أصحابنا أنک قلت لهم أتموا بالمدینه بخمس، فقال ان أصحابکم هؤلاء کانوا یقدمون فیخرجون من المسجد عند الصلاه فکرهت ذلک لهم فلذلک قلته».

این حدیث, روایت محمد بن مسلم را تفسیر می کند که حضرت فرمودند دو مکان مستثنا است که در آن در پنج روز هم نماز تمام است, امر به تمام به همین خاطر است که برای شیعیان مشکله ای نباشد، و الا طبعاً مکه و مدینه مستثنا نیست، این طور از این روایت استفاده می شود.

روایت پنجم : «محمد بن ابراهیم الحضینی قال استأمرت أبا جعفر علیه السلام فی الاتمام و التقصیر، قال اذا دخلت الحرمین فانو عشره أیام و أتم الصلاه، فقلت له انی أقدم مکه قبل الترویه بیوم أو یومین أو ثلاثه، قال انو مقام عشره أیام و أتم الصلاه».

ظاهراً روایت صحیحه است، به خاطر اینکه احمد بن محمد بن أبی نصر بزنطی که لا ـ یروی و لا یرسل الا عن ثقه، از برادر محمد بن ابراهیم نقل می کند که می گوید به ابی جعفر ثانی، حضرت جواد علیه السلام عرض کردم که برادرم فوت کرد، حضرت می فرمایند «رحم الله أخاک انه کان من خصیص شیعتی»، از این عبارت استفاده می شود که وی از خواص شیعه است, کسی که واضع حدیث باشد و وثاقت نداشته باشد نمی تواند چنین وصفی داشته باشد. البته مرحوم آقای خوئی به دلیل اینکه روایات احمد بن محمد بن ابی نصر را برای وثاقت مروی عنه کافی نمی داند، می گوید راوی برادر محمد بن ابراهیم است که وثاقت او ثابت نیست، اما به نظر مختار روایت ابن ابی نصر برای اثبات وثاقت مروی عنه کافی است. این روایت می گوید قصد اقامه کن، سابقاً عرض می کردم که از این روایت که با اینکه سائل می خواهد به عرفات برود، امام علیه السلام می فرماید قصد اقامه کن، استفاده می شود که در باب تمام بودن نماز نیت انشائی کافی است و نیت به معنای ارادی لازم نیست تا گفته شود از کسی که می خواهد به عرفات برود و ده روز نمی ماند، عزم بر ماندن ده روز متمشی نمی شود، معلوم می شود که انشاء می کند که ده روز اینجا می ماند، مانند اینکه عوام گمان می کنند که قصد اقامه نیت انشائی است، اما این روایت معارض دارد و به وسیله معارض معلوم می شود که نیت انشائی برای قصد اقامه کافی نیست و مراد از این روایت این است که بعد از اعمال قصد اقامه کن، می فرمایند تو که می خواهی به فضیلت نماز تمام در مکه برسی باید نیت اقامه ده روز کنی, قهراً بعد از تمام شدن اعمال می تواند نیت اقامه کند.

روایت ششم : «صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع قال سألت الرضا علیه السلام عن الصلاه بمکه و المدینه تقصیر أو اتمام؟ قال قصر ما لم تعزم علی مقام عشره أیام».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۳ خرداد ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حکم صلاه در اماکن اربعه بود. در این جلسه استاد دام ظله روایات مربوط به لزوم قصر در اماکن اربعه را پی گیری می کنند.

روایت اول : «عن علی بن حدید قال سألت الرضا علیه السلام فقلت ان أصحابنا اختلفوا فی الحرمین فبعضهم یقصر و بعضهم یتم و أنا ممن یتم علی روایه قد رواها أصحابنا فی التمام و ذکرت عبد الله بن جندب أنه کان یتم، ذکرت می تواند به صیغه معلوم باشد و می تواند به صیغه مجهول باشد, یعنی فعل عبدالله بن جندب را برای امام ذکر کردم یا به امام عرض کردم که تمام خواندن عبدالله بن جندب را به من ذکر کرده اند: «قال رحم الله عبد الله بن جندب ثم قال لی لا یکون الاتمام الا أن تجمع علی اقامه عشره أیام و صلّ النوافل ما شئت، قال ابن حدید و کان محبتی أن یأمرنی بالاتمام».

پیداست که مراد از صل النوافل, نوافل مبتدئه است و به نوافل مرتبه نمازهای چهار رکعتی ناظر نیست، نوافل مرتبه به تبع قصر بودن نماز ساقط می شود.

سؤال: مرحوم شیخ طوسی ترحم امام علیه السلام را بر عبدالله بن جندب دلیل بر تصویب امام علیه السلام نسبت به عمل او گرفته است.

ص: ۶۶۷

پاسخ استاد دام ظله: ترحم دلیل بر درست بودن عمل عبدالله بن جندب نیست, ممکن است امام بفرمایند که عبدالله بن جندب آدم خوبی بود لذا بر او رحمت می فرستد ولی وی معصوم که نبود, در این تمام خواندن اشتباه می کرده, خلاصه ترحم دلیل بر حسن فاعلی است نه حسن فعلی, چه بسا امام علیه السلام قبل از تخطئه کار ابن جندب بر او ترحم کرده تا حرمت او محفوظ بماند. البته ممکن است اصلاً عبدالله بن جندب هم با قصد اقامه تمام می خوانده و علی بن حدید متوجه این نکته نشده است.

روایت دوم : «صحیحه معاویه بن عمار قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجل قدم مکه فأقام علی احرامه قال فلیقصر الصلاه مادام محرماً»،

مقداری در این روایت ابهام هست، اما به نظر می رسد که ظاهر «فأقام علی احرامه» این است که حج تمتع انجام نداده، به

خاطر اینکه در حج تمتع خروج فوری از احرام بعد از ورود مستحب است که محرمات حلال شود و طبیعی نیز همین است که اشخاص در حج تمتع بعد از ورود فوراً طواف و سعی را انجام می دهند تا از احرام خارج شوند، مورد سؤال در این روایت حج افراد بوده، به دلیل اینکه در حج افراد زمان احرام طول می کشد، اکثراً بدون قصد اقامه انجام می دهند، پیامبر صلی الله علیه و آله نیز که با آن جمعیت حج افراد انجام دادند، بدون قصد اقامه بوده، اکثراً حاضر نیستند مدت طولانی در احرام بمانند، حضرت فرموده اند که مادامی که محرم هستند، به دلیل اینکه قصد اقامه نکرده اند، نماز شکسته می خوانند اما بعد که از عرفات و منی برمی گردند، مناسب این است که قصد اقامه کنند و تمام بخوانند، بین رفتن به عرفات و منی و برگشتن فرق وجود دارد، بعد از برگشتن از عرفات و منی مخیر در قصد اقامه و عدم قصد اقامه هستند و قصد اقامه بهتر است، علی ای تقدیر، ظاهر این روایت این است که وظیفه کسی که قصد اقامه نکرده و حج افراد یا قران انجام می دهد، قصر است.

ص: ۶۶۸

روایت سوم : روایت عمار

که به نظر مختار روایت معتبر است، «علی بن محمد بن یعقوب کسائی»

وی شیخ ابن قولویه است و بلا واسطه از او نقل می کند و بنابر هر دو مبنا درباره اسناد کامل الزیارات ثقه است، «عن علی بن حسن بن فضال عن عمرو بن سعید عن مصدق بن صدقه عن عمار بن موسی»

این افراد از ثقات فطحیه هستند، «قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الصلاه فی الحائر، قال لیس الصلاه الا الفرض بالتقصیر و لا تصلِّ النوافل»،

جمعاً بین بعضی روایات دیگری که می گوید نوافل در حائر مشروع است، استفاده می شود مراد از نوافلی که مشروع است نوافل مبتدأه و این نوافلی که در این روایت از انجام آن نهی شده نوافل مرتبه نمازهای چهار رکعتی مانند ظهر و عصر است, به هر حال از این روایت هم استفاده می شود که وظیفه مسافر در حائر قصر است.

حالا در مورد این روایات چه بگوئیم؟ نمی توانیم بین این روایات جمع دلالی کنیم،

به خاطر اینکه گرچه بسیاری از روایاتی که امر به اتمام کرده بود، جمع دلالی داشت اما در چهار روایت که تصریح به تمام در نماز واحده یا در صورت مرور شده بود, این جمع دلالی مشکل بود.

دو راه حل دیگر در اینجا می توان گفت ؛ یکی این است که

بگوئیم روایات قصر محمول به تقیه است، به خاطر اینکه دو نفر از معاصرین حضرت صادق علیه السلام که بیشتر به آنها عنایت می شده، قائل به تعین قصر هستند، یکی از آنها مالك است که فقیه مدینه یعنی محل سکنای امام علیه السلام بوده و مورد تأیید حکومت بوده، و دیگری ابو حنیفه است که فقیه کوفه بوده و اکثر سائلین کوفی بودند، مرحوم شیخ طوسی در خلاف, ج۱, ص۵۶۹, مسئله ۳۲۱ می گوید : «القول بأن التقصیر عزیمه مذهب علی علیه السلام و عمر و فی الفقهاء مالك و أبی حنیفه و أصحابه»، بگوئیم روایاتی که در تعین قصر وارد شده، برای ملاحظه مالك و ابی حنیفه است.

اما دو اشکال در حمل روایات قصر بر تقیه هست ؛

یکی این است که در این روایات می گوید قصد اقامه عشره کنید و نماز را تمام بخوانید، در قصد اقامه هیچ کدام از معاریف سنی ها در زمان ائمه ده روز را ملاک قرار نداده اند، فقط از ابن حی این فتوا نقل شده, در خلاف, ج ۱, ص۵۷۳, مسأله ۳۲۶ آمده است: «المسافر اذا نوی المقام فی بلد عشره ایام وجب علیه التمام و ان نوی اقل من ذلک وجب علیه التقصیر» این فتوای مرحوم شیخ است، «و به قال علی علیه السلام و ابن عباس و الیه ذهب الحسن بن صالح بن حی»، اما فقهاء اربع و بقیه نظرات مختلفی دارند ولی هیچ کدام ده روز نمی گویند، بعضی بیشتر و بعضی کمتر می گویند، و ابی حنیفه نیز که می گوید مسافر باید نماز را قصر بخواند، می گوید: اگر در رکعت دوم تشهد خواند و چهار رکعتی خواند، این نماز نیز اشکال ندارد و دو رکعت اول به عنوان نماز قصر حساب می شود و مازاد بر آن نافله می شود، ابو حنیفه نیز که فقیه کوفه بوده و اکثر سائلین از کوفه بوده اند، به قصری که از روایات ما استفاده می شود، قائل نشده، بنابراین حمل روایت تعین قصر به تقیه خیلی مشکل است.

دوم این است که همین ها که قائل به قصر شده اند، می گویند مسافر در جماعتی که امام جماعت نماز را تمام می خواند باید نماز را تمام بخواند, و در فرادی نماز قصر است, لذا در مکه که معمولاً مسافرها در جماعت شرکت می کنند، باید نماز را تمام بخوانند.

ص: ۶۷۰

راه حل دوم این است که روایات آمره به تمام محمول بر تقیه است, جمع بین روایات این راه را اقتضا می کند که ائمه تأکید داشتند که شیعیان که به مکه و مدینه می روند، نماز را با جماعت بخوانند, قهراً در صورت جماعت خواندن, باید نماز را تمام خواند چون همه سنی ها حتی قائلان به قصر می گویند که در جماعت باید نماز را قصر خواند. خلاصه ممکن است بگوئیم روایات تمام به جهت تقیه است، منتها این سؤال مطرح می شود که در روایت عبد الرحمن بن حجاج حضرت فرمودند که امر به تمام از جهت تقیه نیست، می گوید «قال قلت لابی الحسن علیه السلام ان هشاماً روی عنك أنک أمرته بالتمام فی الحرمین و ذلک من أجل الناس، قال لا، کنت أنا و من مضی من آبائی اذا وردنا مکه أتممنا الصلاه و استترنا من الناس». ممکن است درباره این روایت بگوئیم که حضرت دستور داده اند که تمام بخوانید و شرط تمام قصد اقامه است، اینها گمان کرده اند این امر به تمام هم برای خاطر این است که می خواهند با سنی ها نماز تمام بخوانند و مشکلی پیش نیاید و وجهی وجود ندارد که اینجا با سایر اماکن تفاوت داشته باشد که اینجا امر به اتمام و قصد اقامه شده باشد، اما حضرت می فرمایند که دستور به قصد اقامه که دادیم، برای تقیه نبود، قصد اقامه در اینجا ذاتاً مستحب است تا فضیلت خواندن نمازهای بسیار حاصل شود، خلاصه این روایت نیز منافات ندارد که امر به اتمام از جهت تقیه نباشد و از جهت زیادی فضیلت باشد، لذا حضرت نیز که مخفیانه می خواندند، تمام می خواندند، از روایات دیگر استفاده می شود که قصد اقامه می کردند و تمام می خواندند، می توانیم بین ادله این طور جمع کنیم.

ص: ۶۷۱

سؤال: یعنی از این روایت استفاده می شود که روایات آمره به تمام صرفاً به جهت تقیه نیست, بلکه نکته نفسی هم در امر به تمام وجود دارد.

(پاسخ استاد دام ظله): بله, از این روایت فهمیده می شود که این طور نیست که همه امرهای به تمام به جهت تقیه باشد، لذا می توان گفت که امر به اینکه مسافر و لو ماراً باشد نماز را تمام بخواند از جهت تقیه است.(۱) (۲)

و روایتی که می گوید در دوره حضرت رضا بعضی تمام می خوانند و بعضی قصر می خوانند، در آن دوره معلوم نیست که اکثریت در کدام طرف است، اما از روایات استفاده می شود که در اواسط قرن سوم نظر فقهاء قصر است که علی بن مهزیار می گوید من که تمام خوانده بودم «و الفقهاء اشاروا علی بالتقصیر»، و سعد بن عبد الله می گوید از ایوب بن نوح پرسیدم، گفت «أنا اقصر و صفوان یقصر و ابن ابی عمیر یقصر و جمیع أصحابنا یقصرون»، خلاصه بعد از زمان امام رضا(ع), فقها با ملاحظه مجموع روایات متوجه شده اند که وظیفه قصر است و روایات آمره به تمام به جهت دیگر بوده است, خلاصه شهرت معتنا به در اوائل قرن سوم در قصر است و در زمان های بعد نیز ظاهر سکوت بسیاری از قدماء دیگر این است که اینجا نیز مانند سایر اماکن است، می گویند اگر مسافر بخواهد نماز تمام بخواند، باید قصد اقامه کند و حرمین یا مکان دیگری را استثنا نکرده اند، به نظر می رسد که در میان قدما در اوائل قرن سوم شهرت با قصر است، و در زمان های بعد تا زمان مرحوم محقق حلی, فقها دو دسته بوده اند که هیچ کدام اکثریت معتنا بهی ندارند، اما بعد از زمان مرحوم محقق اکثریت با قائلان به تخییر شده و مرحوم وحید بهبهانی و بعضی دیگر قائل به تعیین قصر شده اند و بعضی احتیاط کرده اند.

خلاصه،

حداقل نمی توان به تخییر مصلی در این اماکن فتوا داد و مطلب مشتهر بعد از مرحوم محقق در میان قدما شهرت نداشته, بلکه فقهاء قریب به زمان ائمه(ع) مخالف با تخییر بوده اند, لذا اگر کسی بخواهد با توجه به شهرت یک دسته روایات را ترجیح دهد شهرت قدمایی با روایات تعین تقصیر است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۴ خرداد ماه کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

در این جلسات به تناسب بحث شرطیت حضر در صحت صوم, بحث حکم صلاه در اماکن اربعه مطرح شده, در جلسه قبل به جمع بندی نهایی روایات مربوط پرداخته شد, در این جلسه نکاتی در تکمیل این بحث بیان می گردد.

دو روایت باقی مانده، روایت اول: جامع الاحادیث, ابواب صلاه المسافر, باب۴, ح۷ «قرب الاسناد باسناده عن علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال سألته عن الرجل قدم مکه قبل الترویه بأیام کیف یصنع اذا کان وحده أو مع امام فیتم أو یقصر؟ قال یقصر الا أن یقیم عشره أیام قبل الترویه».

این روایات هم دلیل بر لزوم قصر در مکه است. این طور روایاتی را که شرط تمام را قصد اقامه عشره دانسته، نمی توان حمل به تقیه کرد، چون بر خلاف نظر عامه است و فقط با نظر حسن بن صالح بن حی زیدی موافق است و دیگر فقهای عامه قائل به اشتراط ده روز نیستند.

روایت دوم همان باب, ح۶: «صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال من قدم قبل الترویه بعشره أیام وجب علیه اتمام الصلاه و هو بمنزله أهل مکه»،

ص: ۶۷۳

این روایت تا اینجا کلام مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن جنید را که بدون قصد اقامه تعین تمام می گویند، رد می کند، اما با تخییر و قول مشهور منافات ندارد، به خاطر اینکه قائلین به تخییر می گویند ذاتاً تخییر است اما اگر قصد اقامه کرد، تمام متعین می شود، و مفهوم صدر روایت نیز این است که اگر کمتر از ده روز شد، وجوب اتمام نیست اما ممکن است مسافر بین قصر و اتمام مخیر باشد، عمده ذیل روایت است، «فاذا خرج الی منی وجب علیه التقصیر»،

قبلاً ـ قصد اقامه کرده و حالا ـ به منی و بعد به عرفات می رود، چون فاصله بین مکه و عرفات چهار فرسخ است و رفت و برگشت هشت فرسخ است، لذا با رفتن به عرفات مسافرت شرعی صدق می کند و در این سفر باید نماز را قصر خواند, در روایات دیگر نیز هست که اهل مکه و مقیم در مکه باید در عرفات قصر بخوانند، «فاذا زار البیت أتم الصلاه»،

وقتی از عرفات برمی گردد به مکه و طواف را انجام می دهـد, بایـد نماز را تمام بخواند, چون همان اثر قصد اقامه عشـره باقی است، «و علیه اتمام الصلاه اذا رجع الی منی حتی ینفر»،

در مورد ذیل روایت علی بن مهزیار احتمال می دادم که علت اتمام صلات در سه روز منی این است که قصد اقامه ای که قبلاً داشته شرعاً باقی دانسته شده, ممکن است اثر قصد اقامه این باشد که مادامی که مسافر از محل اقامه اعراض نکرده باشد، همان قصد اقامه مؤثر است و وظیفه مسافر تمام است. به دلیل اینکه حاجیان در هنگام رفتن به عرفات هنوز از مکه اعراض نکرده اند و اعمالی در پیش دارند، لذا وقتی به مکه برمی گردند و بعد به منی می روند، نماز تمام می خوانند، بعداً که می خواهند به سمت وطن خود حرکت کنند، نماز قصر می شود، اول که می خواستند به عرفات بروند، چون در رفت و برگشت به عرفات قصد هشت فرسخ کرده اند، نماز قصر است، منتها این قصد هشت فرسخ حد اقل برای اهل مکه و مقیم در مکه که به منزله متوطن است، به کلی قصد اقامه را از بین نمی برد، لذا در ذیل روایت علی بن مهزیار (به نقل تهذیبین) که منی به مکه و مدینه عطف شده بود، دو احتمال می دادم که یا باید نتیجه قصد اقامه این باشد که مادامی که مقیم از محل اقامه اعراض نکرده، مانند متوطن است و حتی بعد از مسافرت هشت فرسخ نیز قصد اقامه از بین نمی رود، که البته این مطلب خلاف معمول فتاوی است، و یا بگوئیم که فرض روایت صورت قصد اقامه نیست منتها منی در مشروعیت تمام و عدم لزوم قصر بدون قصد اقامه حکم مکه و مدینه را دارد، این مطلب نیز بر خلاف فتوای متعارف است، این صحیحه زراره احتمال اول را تقویت می کند که قصد اقامه حداقل در مکه این خاصیت را دارد که با سفر شرعی بی اثر نمی شود و مادامی که مقیم از مکه اعراض نکرده و به قصد عزیمت به وطن خود حرکت نکرده باید در مکه نماز را تمام بخواند.

در ضـمن مطلب دیگری در این صـحیحه زراره هست که از آن اسـتظهاری می کردم، آن استظهار محل شبهه می شود، عرض می کردم که در این روایت که می گوید «من قدم قبل الترویه بعشره أیام»، ترویه هشتم ماه است و سابقاً در ترویه صبح و ظهر و بعـد از ظهر به طور مختلف حرکت می کردنـد و به منی می رفتنـد، لذا زمان حرکت به منی در روز هشـتم متفاوت بود، اگر گفته شود که کسـی دو روز قبل از ترویه وارد مکه شـده، به معنای این است که شـشم ماه وارد شـده و به معنای این نیست که حتماً قبل از طلوع آفتاب روز شـشم وارد شده، حالا کسـی که ده روز قبل از ترویه وارد شده، به این معنا است که مثلاً در ظهر بیست و هشـتم ذی قعـده سـی روزه وارد شـده، اما ممکن است برای خروج در روز ترویه ظهر خارج نشود و بنا داشـته باشد یا احتمـال دهـد که قبـل از ظهر حرکـت کنـد، قهراً ده روز کامـل نخواهـد بود، بـا این حال در این روایت حکم تمام را بار کرده است, در این روایت این قیـد را نـدارد که اگر تصـمیم داشـته باشـد که در همین ساعتی که ده روز قبل به مکه وارد شـده، در همین ساعت یا بعـد از آن ساعت به طرف منی حرکـت کنـد, اطلاق روایت اقتضاء می کنـد که اگر ساعت حرکت به منی قبل از سـاعت ورود به مکه در ده روز قبـل باشـد نمـاز تمـام است, لـذا اسـتظهار می کردم که اگر مسافر ده شب و نه روز کامل و مقـداری از روز دهم را بمانـد، به دلیـل این صـحیحه در لزوم تمـام کفایت می کنـد و لازم نیست ده روز کامل شود، ورود ده روز قبل از ترویه به این معنا است که ترویه روز دهم بعد از ورود است و لازم نیست سـفر ده روز کامل باشد، وقتی می گویند یک روز قبل از عاشورا، به معنای روز تاسوعا است، پس در نتیجه، در بسـیاری از مصادیق آن تصمیم به ده روز کامل نیست و در روایـت نیز ایـن قیـد وجـود نـدارد، لااقـل بایـد در مکـه, ده روز نـاقص را در قصـد اقـامه کـافی بـدانیم و اگر ایـن حکم را اختصاص به مکه ندهیم, باید آن را در اماکن دیگر هم قائل شویم, این اسـتظهاری بود که سابقاً به آن قائل بودم, ولی الان در این اسـتظهار شـبهه ای به نظرم آمـده است و آن این است که از روایت علی بن جعفر که نقـل کردیم اسـتفاده می شود که در مکه نیز معیـار در قصـد اقامه ده روز کامل است چون امام علیه السـلام فرموده است: «یقصّـِر الاّ ان یقیم عشـره ایام قبل الترویه» تعبیر اقـامه عشـره قبل از ترویه غیر از تعبیر وارد شـدن ده روز قبل از ترویه است، در تعبیر اقامه عشـره قبل از ترویه بایـد مـدت اقامت ده روز تمام باشد لذا باید تصمیم بگیرد که در همان ساعتی که وارد شده، خارج شود، این روایت علی بن جعفر مطابق با فتاوای علماء است که در مکه و غیر مکه ده روز کامل را در قصد اقامه معتبر می دانند، به دلیل این اختلاف در این روایات، از ناحیه اینکه مکه از اشتراط ده روز کامل در قصـد اقامه اسـتثنا شـده یا نشده، تردید وجود دارد، از روایات دیگر هم اسـتفاده می شود که اقـامه عشـره معیـار تمام است که ظاهر آن ده روز کامل است, لـذا نمی توان مکه را از این حکم اسـتثنا کرد, ولی این صـحیحه زراره در بحث کنونی مـا برای اثبات این که در مکه مادامی که مقیم از محل اقامه اعراض نکرده باشـد، مسافرت شرعی قصد اقامه عشره را از بین نمی برد، روایت خوبی است.

ص: ۶۷۵

سؤال: ممکن است این معنا را از روایت صحیحه اسحاق بن عمار که قبل از صحیحه زراره در جامع الاحادیث نقل شده استفاده کرد, چون در این روایت آمده: قال سألت اباالحسن علیه السلام عن اهل مکه اذا زاروا علیهم اتمام الصلاه قال: نعم و المقیم بمکه الی شهر بمنزلتهم.

این که اهل مکه پس از زیارت بیت باید نماز را در مکه تمام بخوانند امر واضحی است, لذا سؤال از این است که آیا اهل مکه پس از طواف در سائر اعمال که در منی انجام می شود باید نماز را تمام بخوانند. امام علیه السلام پاسخ مثبت داده و مقیم به مکه را هم به منزله اهل مکه دانسته که از آن استفاده می شود که اثر قصد اقامه در مکه با رفتن به عرفات از بین نمی رود.

پاسخ استاد ـ دام ظله ـ : روایات مربوط به نماز حاجی ها در مکه, روایات مشکلی است, یک اختصاصات برای مکه در برخی از این روایات قائل شده که باید در جای خودش بحث شود و الان در صدد بحث در این زمینه نیستم, مثلاً از صحیحه معاویه بن عمار استفاده می شود که اهل مکه به مجرد رسیدن به مکه نمازش تمام نمی شود, بلکه باید وارد منزل خود شده باشند تا سفر قطع شده باشد, در اماکن دیگر ورود به وطن پایان سفر است ولی از اختصاصات مکه این است که باید داخل منزل خود هم بشوند: صحیحه معاویه بن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام قال ان اهل مکه اذا زاروا البیت و دخلوا منازلهم اتموا و اذا لم یدخلوا منازلهم قصروا. در این روایت تعبیر منازل به صیغه جمع وارد شده, اگر تعبیر منزل در روایت بود می گفتیم مراد از منزل شهر مکه است, ولی از تعبیر منازل به صیغه جمع استفاده می شود که هر یک از اهل مکه منزل جداگانه ای دارد, قهراً مراد خانه است نه شهر مکه, این گونه روایات بحث های مشکلی دارد و نمی خواهم وارد این بحث ها شوم, فعلاً همین مقدار عرض می کنم که از صحیحه زراره ممکن است این مطلب استفاده شود که از اختصاصات مکه این است که مقیم در آن تا از آن اعراض نکرده در حکم متوطن است و سفر به عرفات هم قصد اقامه را به هم نمی زند.

ص: ۶۷۶

این مطلب نیز باید مورد توجه قرار گیرد که به دو گونه حمل به تقیه می شود ؛

گاهی حمل دلالی و گاهی تصرف در جهت صدور است و تصرف در دلالت و اطلاق ادله نیست، گاهی لفظی اطلاق دارد و جمعاً بین الادله به آن قیدی می خورد، تقیید مطلق جمعاً بین الادله حمل جهتی و تصرف در جهت صدور نیست، گاهی بین روایات جمع دلالی نمی کنیم، بلکه می گوئیم که در بیان حکم واقعی برای امام علیه السلام محذوری وجود دارد و حضرت یا توریه می کنند و یا از باب ضرورت بر خلاف حکم واقعی حکمی بیان می کنند، که این قسم دوم بسیار نادر است و نوع موارد تقیه در حکم از باب توریه است که امام علیه السلام از کلام معنای خلاف ظاهر اراده کرده است, خلاصه، گاهی تقیه در بیان است و گاهی حکم مورد تقیه بیان می شود، آیات و روایاتی که درباره احکام تقیه وارد شده، همگی بر خلاف تقیه است، حضرت در نزد سنی ها بیان نمی کنند که ما احکام را مطابق تقیه صادر می کنیم، احکام تقیه حکم واقعی شخص مضطر است و یکی از موارد اضطرار صورت تقیه است، احکام تقیه, احکام صورت و فرض تقیه است، البته حمل عمومات به صورت ضرورت غالباً حمل به فرد نادر است، و معمولاً ـ می گوئیم جمع دلالی به حمل مطلق به صورت ضرورت درست نیست، اما اگر در جائی تقیه شیوع دارد و متعارف است و موردی که محل ابتلاء اشخاص است، غالباً صورت ضرورت است، اگر روایت را به صورت تقیه حمل کردیم، حمل صحیحی است, در اینجا در جهت روایت تصرف نشده و در اطلاق روایت تصرف شده و قیدی به اطلاق خورده که متعارف است، اگر ما روایتی را که درباره مریض گفته نباید چیزی بخورد، به صورت ضرر حمل کنیم، حملی طبیعی است و جمع دلالی درستی است، خلاصه، بسیاری از این روایات آمره به تمام را که حمل به تقیه می کنیم، جمع دلالی است, ما مطلقات را به صورتی حمل می کنیم که محل ابتلای متعارف مردم است، اگر شیعیان در مکه بخواهند در نماز جماعت اهل تسنن شرکت نکنند یا نماز را قصر بخوانند، مشکل ایجاد می شده، این طور حمل ها که حمل دلالی و از باب جمع عرفی است مقدم بر رجوع به مرجحات باب تعارض است، به خاطر اینکه جمع دلالی است و تقدم بر مرجحات باب تعارض دارد، مرجحات باب تعارض در جائی است که تعارض تثبیت شده باشد و بعد به مرجحات رجوع می کنیم، و در اینجا جمع دلالی این است که روایات امر به تمام را به صورت ضرورت و تقیه حمل می کنیم، و اگر بر فرض این حمل را نپذیرفتیم و تعارض مستقر شد و قرار باشد که به مرجحات رجوع کنیم، شهرت قدمائی نیز در صورت عدم قصد اقامه با تعین قصر است.

نتیجه بحث این که در اشتراط قصد اقامه در مشروعیت اتمام بین اماکن اربعه و غیر اماکن اربعه و غیر اماکن فرقی نیست, تنها اماکن اربعه این خصوصیت را دارند که در آنها تأکید شده که افراد قصد اقامه کنند تا بتوانند نمازهای بیشتری به صورت تمام در این اماکن بخوانند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۵ خرداد ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث شرطیت حضر را پی می گیرند.

در مسئله مسافرت در ماه رمضان که به نظر مختار حرام و به نظر مشهور مکروه است، بحث درباره مستثنیات این منع مسافرت بود، یکی از مستثنیات زمان خروج است

که تا بیست و سوم ماه رمضان کراهت یا حرمت هست و بعد از این حرمت یا کراهت استثنا می شود.

چند روایت درباره این استثناء هست که فقط یکی از آنها معتبر است، روایت اول : ابواب من یجب علیه الصوم، باب ۱۳، «مرسله علی بن أسباط عن رجل عن أبی عبد الله علیه السلام .... فاذا مضت لیله ثلاث و عشرین فلیخرج حیث شاء».

در این روایت ذکر شده که اگر کسی شب بیست و سوم را در شهر خود باشد خروج وی بلااشکال است, پس در روز بیست و سوم نیز جایز است خارج شود.

روایت دوم : حدیث ۵ «الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی عن حماد بن عثمان قال کان أبو عبد الله علیه السلام اذا أراد العمره انتظر الی صبیحه ثلاث و عشرین من شهر رمضان ثم یخرج محلاً فی ذلک الیوم». ظاهر این روایت این است که حضرت در روز بیست و سوم روزه نبوده اند. در سند این روایت معلی بن محمد هست و او تضعیف صریح نشده, تنها درباره او گفته شده: «یعرف و ینکر»، گویا بعضی از روایات او مقبول و بعضی مردود است که چنین تعبیری درباره او ذکر شده و از اینکه حسین بن محمد اشعری که از أجلاء است، معلی بن محمد را شیخ خود قرار داده و بسیار از او روایت دارد، معلوم می شود که معلی بن محمد ثقه بوده هر چند به نقل فقط روایات قابل عمل مقید نبوده است. ولی این روایت با وجود صحت سند, برای بحث ما سودمند نیست, چون بحث در جایی است که خروج مسافر ذاتاً حرام یا مکروه باشد و به جهت گذشت زمان جایز شده است, در خروج برای عمره در ماه رمضان ذاتاً حرمت یا کراهتی وجود ندارد, تنها بهتر این است که در ابتدای ماه رمضان چنین کاری انجام نگیرد. حضرت در این امر جایز ذاتی, صورت بهتر را انتخاب می کرده است و این امر دلیل بر این نیست که در غیر مورد عمره هم پس از گذشت شب بیست و سوم ماه رمضان, خروج مسافر از حرمت یا کراهت بیفتد.

روایت سوم : فقه رضوی مرسلاً نقل کرده «و کان أبو عبد الله علیه السلام یقول اذا صام الرجل ثلاثاً و عشرین من شهر رمضان جاز له أن یذهب و یجیی ء فی أسفاره».

در این روایت دیگر قید شده که روز بیست و سوم نیز روزه گرفته باشد، شاید بعد از ظهر روز بیست و سوم با حال روزه بتواند خارج شود. روایت چهارم : این روایت در جامع الاحادیث نقل نشده و من در حاشیه نسخه خود آن را ذکر کرده ام، در تفسیر تبیان در ذیل آیه ۱۸۵ می گوید «روی عن ابن عباس و عبیده السلمانی و مجاهد و جماعه من المفسرین و رووه عن علی علی السلام انهم قالوا من شهد الشهر بأن دخل علیه الشهر کره له أن یسافر حتی یمضی ثلاث و عشرون من الشهر الا أن یکون واجباً کالحج أو تطوعاً کالزیاره».

این روایت نیز مرسل است، تنها روایت مسند معتبر روایت حماد بن عثمان بود که آن هم به بحث ما ارتباطی ندارد و از آن استفاده می شود که منتهای ترک فضیلت در عمره صبح بیست و سوم ماه رمضان است. خلاصه دلیلی معتبر بر استثناء زمانی پیدا نکردیم.

ص۱۳۳۳

اما مستثنیات غیر زمانی، یکی حج و عمره است، روایات متعدد درباره حج و عمره هست، روایت اول : مرسله علی بن أسباط عن رجل عن أبی عبد الله علیه السلام است که حضرت می فرمایند «لیس للرجل اذا دخل شهر رمضان أن یخرج الا فی حج أو عمره أو مال یخاف تلفه أو أخ یخاف هلاکه و لیس له أن یخرج فی اتلاف مال أخیه ....».

ص: ۶۷۹

درباره این روایت این اشکال وجود دارد که مگر خروج برای اتلاف مال برادر در غیر ماه رمضان جایز است که در ماه رمضان این کار حرام باشد, ظاهر روایت این است که عدم جواز خروج برای اتلاف مال از اختصاصات ماه رمضان است, پاسخ این اشکال این است که ظاهراً مراد این است که در ماه رمضان خروج برای جلوگیری از اتلاف مال برادر توسط شخص دیگر جایز نیست, یعنی این روایت بین جان برادر و مال برادر فرق می گذارد, برای حفظ جان برادر خروج در ماه رمضان جایز است ولی برای حفظ مال او خروج جایز نیست.

روایت دوم : «تفسیر عیاشی عن الصباح بن سیابه قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ان ابن أبی یعفور أمرنی أن أسألك عن مسائل فقال و ما هی .... من دخل علیه شهر رمضان و هو فی أهله فلیس له أن یسافر الا لحج أو عمره أو فی طلب مال یخاف تلفه».

اینکه فقط جواز خروج به جهت طلب مال در اینجا ذکر شده، شاید جواز خروج به خاطر حفظ رفیق با اولویت استفاده شود، از اینکه می تواند برای حج و عمره مستحبی که ضروری نیست، خارج شود، استفاده می شود که بالاولویه برای امور واجب و ضروری مانند نجات برادر می تواند خارج شود، و علاوه، از روایات دیگری که درباره جواز خروج به جهت اسقبال و مشایعت برادر ایمانی هست، بالاولویه استفاده می شود که به جهت حفظ جان برادر می تواند خارج شود, و بیان حکم این صورت را اینها به وضوح آن واگذار کرده است، منتها این دو روایت از نظر سند محل اشکال است و برای تأیید خوب است.

روایت سوم : حدیث ۴،

در سند آن علی بن سندی است که ظاهراً همان علی بن اسماعیل سندی ثقه است و روایت معتبر است، «عن أبی عبد الله علیه السلام قال لا تخرج فی رمضان الا للحج أو العمره أو مال تخاف علیه الفوت أو لزرع یحین حصاده».

جواز خروج به جهت امور دیگر همچون تلف برادر, به وضوح آن واگذار شده است.

روایت چهارم : روایت أبی بصیر که در سند آن علی بن أبی حمزه هست، «قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الخروج اذا دخل شهر رمضان فقال لا الا فی ما اخبرک به، خروج الی مکه أو غزو فی سبیل الله أو مال تخاف هلاکه أو أخ تخاف هلاکه، و قال انه لیس اخ من الاب و الام».

پس، روایت معتبر و روایاتی برای تأیید هست که حج و عمره از مستثنیات است.

یک روایت عام هم وجود دارد, حدیث ۷, «دعائم الاسلام: عن جعفر بن محمد علیهما السلام انه کره لمن اهلّ علیه شهر رمضان و هو حاضر ان یسافر فیه الّالمال لابد منه» در اینجا نسخه بدلی ذکر شده که همان هم صحیح است: «الّا لما لابد منه» یعنی تنها در امور ضروری خروج منع ندارد «لابد منه» در مواردی است که اگر خارج نشود حرجی باشد و خطر قابل اعتنایی وجود داشته باشد.

البته مرسله ابن ابی عمیر هم وجود دارد (حدیث ۶) «لا یفطر الرجل فی شهر رمضان الّا فی سبیل حق» که ظاهراً در ارتباط با عدم جواز افطار در سفر معصیت است و به بحث خروج و عدم خروج در ماه رمضان مربوط نیست.

ص: ۶۸۱

چنـد روایت معتبر دربـاره مشـایعت برادر هست که مراد برادر ایمـانی است، گفته انـد خروج به جهت مشایعت برادر ایمانی از حرمت یا کراهت مستثنا است بلکه خروج به جهت مشایعت افضل از این است که بماند و روزه بگیرد،

ولی سـابق عرض کردم که اینطور روایـات را نمی توانیم به عنوان قضـیه حقیقیه دانسـته و حکم آن را برای زمـان فعلی جـاری بـدانیم، در قـدیم در سـفرها خطرات بسـیاری وجود داشـته، در اینطور موارد برای دفع خطرات احتمـالی مشـایعت برادر ایمانی اجـازه داده شـده، شایـد این مورد از مصـادیق «مـا لابـد منه» حسـاب شود، حتی درباره اسـتقبال از مسافر که از راه می رسـد و مشکلاتی دارد و مشکلات راه را متحمل شده، اجازه داده شده که انسان در ماه رمضان خارج شود و روزه نگیرد، اما

ص۱۳۳۴

نمی توانیم اسـتظهار کنیم که در زمـان کنونی خروج به صـرف مشـایعت و بـدرقه اخ ایمانی از مسـتثنیات باشـد، روایات معتبر دیگر مستثنا را «حاجه لابد منه» دانسته، اما بدرقه های امروزی، از این قبیل نیست مگر در صورتی که اگر بدرقه نکند توهین به شمار آید.

سؤال: آیا حج و عمره هم باید ضروری باشد تا اجازه خروج در ماه رمضان داده شده باشد؟

پاسخ اسـتاد دام ظله: حج و عمره خودش از مسـتثنیات است، من احتمال می دهم که در امور دینی معتنا به لازم نیست لابد منه باشد تا مسـتثنا باشد، اما در امور شخصی باید لابد منه باشد، در مورد زیارت حضرت سید الشهداء و امامان علیهم السلام هم با این که از امور دینی است، معـذالک در روایت آمده که اگر روزه بگیرید، افضل است، و نکته آن این است که حضـرت نمی خواهند بفرمایند که اگر دوران امر بین این باشد که زیارت حضرت سید الشهداء علیه السلام یا روزه ماه مبارک رمضان ترک شود، روزه مـاه مبارک رمضان را بگیریـد، بحث در این است که شـخص اگر در ماه رمضان مشـرف نشود, در غیر ماه مبارک رمضان به زیارت ائمه علیهم السـلام مشرف می شود لذا نسـبت به ترک زیارت در ماه رمضان مندوحه دارد و اگر بخواهد در مـاه مبـارک رمضـان مشـرف شود، فضـیلت مـاه مبـارک رمضان را از دست خواهـد داد، اما در موارد دیگر ماننـد مشایعت اخ منـدوحه نـدارد، لـذا مشـایعت افضل دانسـته شـده، این مطلب به این معنا نیست که مشایعت اخ افضل از زیارت حضـرت سـید الشهداء علیه السلام است.

ص: ۶۸۲

روایت اول : «صحیحه حلبی، عن الرجل یخرج شهر رمضان و هو مقیم لا یرید براها ثم یبدو له بعد ما یدخل شهر رمضان له أن یسافر؟ فسکت فسألته غیر مره قال یقیم أفضل الا أن یکوت له حاجه لابد منه من الخروج فیها أو یتخوف علی ماله».

روایت دوم : «صحیحه محمد بن مسلم، فی الرجل یشیع أخاه مسیره یوم أو یومین أو ثلاثه، قال ان کان فی شهر رمضان فلیفطر، قلت أیما أفضل یصوم أو یشیعه؟ قال یشیعه ان الله عز و جل قد وضعه عنه».

روایت سوم : «فقیه، سئل الصادق علیه السلام»،

این روایت مرسل است.

روایت چهارم : کافی نقل کرده «حمید بن زیاد عن ابن سماعه عن عده عن أبان بن عثمان عن زراره عن أبی جعفر»،

در این روایت هم گفته شده که افضل مشایعت است، از مجموع این ادله استفاده می شود که مشایعت اخ افضل از روزه در ماه مبارک رمضان است، و با توجه به این که شرایط مسافرت در زمان قدیم با شرایط مسافرت در زمان فعلی متفاوت بوده، نمی توانیم در زمان کنونی هم به صرف مشایعت اخ, اجازه ترک روزه را بدهیم.

درباره استقبال نیز دو روایت هست، روایت اول : «الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشاء عن حماد بن عثمان قال قلت لابی عبد الله علیه السلام رجل من أصحابی قد جائنی خبره من الاعوص و ذلک فی شهر رمضان، أتلقاه؟ قال نعم، قلت أتلقاه و افطر؟ قال نعم، قلت أتلقاه و افطر أو اقیم و أصوم؟ قال تلقاه و أفطر».

ص: ۶۸۳

روایت دوم : «صحیحه اسماعیل بن جابر، قال استأذنت أبا عبد الله علیه السلام و نحن نصوم شهر رمضان لنلقی ولیداً بالاعوص، قال تلقه و أفطر».

اما درباره زیارت ائمه معصومین علیهم السلام روایاتی هست که فرموده اند ماه مبارک رمضان فضیلتی دارد که نمی شود آن را تدارک کرد و فضیلت زیارت ائمه علیهم السلام به حال خود باقی است، بعد از ماه مبارک رمضان زیارت کنید.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – شنبه ۸ خرداد ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت حضر، حکم سفر در حال اختیار در صوم های واجب غیر از ماه مبارک رمضان را بررسی می کنند.

درباره خروج در ماه مبارک رمضان که سبب ترک صوم شود بحث کردیم که مشهور قائل به جواز هستند و به نظر مختار حرمت تقویت می شود، حالا بحث در صوم واجب دیگر است که آیا اختیاراً خروج جایز هست یا نیست،

روزه واجب غیر ماه رمضان به دو شکل است, گاه شرع روزه را مستقیماً واجب قرار داده و گاه وجوب شرعی به تبع تعهد مکلف است, قسم اول مانند قضاء ماه رمضان در هنگامی که فقط به مقدار روزه قضاء شده تا ماه رمضان سال بعد زمان مانده باشد که بنابر نظر مشهور و مختار قضاء ماه رمضان واجب مضیق شده و تأخیر آن به سال بعد جایز نیست.

مثال دیگر بحث که ظاهراً همه به تضیق قضاء قائل باشند و آن صورتی است که با تأخیر روزه قضا کلًا فوت می شود, بنابراین اگر ما بجا آوردن روزه قضاء را تا رمضان آینده هم لازم ندانیم, بالاخره نباید آن را به قدری تأخیر بیندازد که دیگر امکان انجام آن تا آخر عمر نباشد, بالاخره روزه قضا ماه رمضان از مصادیق بحث ما است. و همچنین مانند اینکه اگر دو روز را در اعتکاف بسر برد، در روز سوم اعتکاف واجب است روزه بگیرد، حالا آیا جایز است به وسیله مسافرت روزه نگیرد؟ و همچنین مانند مسئله «من نام عن صلاه العشاء حتی انتصف اللیل اصبح صائماً» که در این مسئله مشهور بین قدماء به لزوم روزه قائلند و بلکه تا زمان مرحوم ابن ادریس مخالف صریحی وجود ندارد، ده نفر از معاریف بزرگان حکم کرده اند که روزه فردای آن شب واجب است و چند نفر نیز دعوای اجماع کرده اند، فقط مرحوم ابن حمزه که معاصر با ابن ادریس است، در جائی از وسیله حکم به استحباب و در جائی دیگر حکم به وجوب کرده، نظر مختار نیز همین است که روزه فردای آن شب واجب است، حالا۔ آیا مسافرت در این روز جایز است؟ اینها مثال های قسم اول روزه واجب است که وجوب آن به تعهد مکلف مربوط نیست.

ص: ۶۸۴

مانند اینکه نذر یا عهد کرده یا قسم خورده که روز معینی را روزه بگیرد یا برای این کار اجیر شده یا شرط ضمن عقد شده،

آیا در این موارد می تواند مسافرت کند؟ فعلاً مورد بحث این فروض است.

روزه منذورهم به صورت های مختلفی است که باید درباره آنها بحث شود.

یک صورت این است که شخص که روزه معینی را مثلاً نذر می کند، دو شی ء را نذر می کند, هم نذر می کند که فردا را بماند و هم نذر می کند روزه بگیرد و تعدد منذور هست و مطلوب نیز متعدد است، یک مطلوب این است که فردا را روزه بگیرد که مقدمه آن حضر است، و مطلوب دیگر نفس ماندن است یعنی با قطع نظر از روزه، نفس ماندن مطلوب مستقلی است، ممکن است کارهای دیگری داشته باشد که برای خاطر آن نذر می کند که بماند، و صورت دوم این است که نذر می کند که فردا را بماند و روزه بگیرد ولی نذر اقامه به عنوان مقدمه برای صوم است و اقامه مستقلاً مورد تعهد شخص نیست، و صورت سوم این است که اصلاً اقامه را در انشاء نذر ذکر نمی کند، نذر می کند که روزه صحیح بگیرد ولی می داند که روزه صحیح شرائطی دارد که از جمله آنها اقامه است, قهراً بالاجمال اقامه در منذور قرار می گیرد و صورت چهارم این است که اقامه را در انشاء ذکر نمی کند و نذر می کند که روزه صحیح بگیرد و از شرائط روزه صحیح غافل است و اصلاً به حضر و سفر ندارد, این صورت چهارم هم به دو شکل است, گاه مکلف نسبت به شرطیت سفر و حضر غافل است و گاه متذکر است اما اشتباه کرده و خیال می کند که حضر شرط صحت روزه نیست.

این صورت های مختلف مسأله است, آقایان بین فرضی که قصد اقامه تحت انشاء قرار می گیرد و فرضی که قصد اقامه تحت انشاء قرار نگرفته فرق قائلند و می گویند اگر قصد اقامه تحت انشاء نذر قرار گیرد در عدم جواز مسافر بحثی نیست و حتماً نمی شود مسافرت کرد, مورد بحث صورتی است که قصد اقامه تحت انشاء قرار نگرفته, طبق این کلام دو صورت اول و دوم که به قصد اقامه استقلالاً یا مقدمه انشاء تعلق گرفته محل بحث نیست و محل بحث غیر این دو صورت است, البته روشن نیست که محل بحث را صورتی می دانند که به اشتراط قصد اقامه در صحت روزه توجه دارد یا تنها صورت عدم توجه به اشتراط قصد اقامه را محل بحث می دانند, لذا روشن نیست که آیا صورتی که با توجه تفصیلی به اشتراط قصد اقامه, قصد اقامه را انشاء تفصیلی نکرده محل بحث است یا خیر؟

حالا صورتی را فرض می کنیم که قدر مسلم از محل بحث است که شخص اصلاً به حضر و سفر توجه نداشته باشد و نذر کند روز معینی را روزه بگیرد، آیا این شخص می تواند مسافرت کند؟ عده ای گفته اند که سفر جایز است و به روایت عبد الله بن جندب استدلال کرده اند،

مرحوم آقای حکیم نیز به این روایت استدلال کرده، اما مرحوم آقای خوئی در مورد استدلال به روایت عبد الله بن جندب سه اشکال ذکر کرده است.

قبل از پرداختن به اشکالات ایشان نقل روایت مورد بحث و دو روایت قبل آن از کافی لازم است, در کافی ج۷, ص۴۵۷, این سه روایت نقل شده است:

۱۴ــ محمد بن یحیی, عن محمد بن احمد, عن الحسن بن الحسین اللؤلؤی

۱۵ــ عنه, عن یعقوب بن یزید, عن یحیی بن المبارک, عن عبدالله بن جبله, عن اسحاق بن عمار, عن ابی عبدالله علیه السلام...

۱۶ــ و بهذا الاسناد عن عبدالله بن جندب قال: سأل عباد بن میمون ــ و انا حاضر ــ عن رجل جعل علی نفسه نذراً صوماً و اراد الخروج الی مکه, فقال عبدالله بن جندب: سمعت من رواه عن ابی عبدالله علیه السلام انّه سئل عن رجل.

در مورد حدیث ۱۵, اهل تحقیق گفته اند که ضمیر «عنه» به محمد بن احمد بر می گردد, که صاحب کتاب نوادر الحکمه است و به محمد بن یحیی بر نمی گردد, در اینجا لزومی ندارد که این جهت را بحث کنیم, نتیجه این مطلب این است که اصل حدیث ۱۵ به این شکل بوده است:

محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن یعقوب بن یزید عن یحیی بن المبارک, عن عبدالله بن جبله عن اسحاق بن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام.

حال به روایت ۱۶ که مورد بحث ما است می پردازیم, این که مراد از «بهذا الاسناد» در این سند چیست؟ روشن نیست, از عبارت تهذیب ج۴, ص۳۳۳, ح۱۰۴۸ استفاده می شود که ایشان مراد از «بهذا الاسناد» را تمام سند قبل دانسته, لذا اسحاق بن عمار را راوی از عبدالله بن جندب قرار داده است, نقل تهذیب چنین است: عنه (ضمیر به الصفار بر می گردد) عن یعقوب بن یزید عن یحیی بن المبارک عن عبدالله بن جبله عن اسحاق بن عمار عن عبدالله بن جندب قال سأله عباد بن میمون و انا حاضر... ولی این مطلب صحیح نیست.

ص: ۶۸۷

اشکال این مطلب این است که از نظر طبقه اسحاق بن عمار مقدم بر عبد الله بن جندب است و او در طبقه تلامذه اسحاق است و هیچ سابق ندارد که از او روایت کند، این امر بسیار غیر متعارف است که اسحاق بن عمار از کسی که در طبقه بعدی است، روایت کند. حالا که قرار نشد هذا الاسناد را تمام سند قبل بگیریم، باید از اواسط سند قبل به عبد الله بن جندب برسد، در اینکه چه کسی از عبد الله بن جندب نقل می کند، در اینجا ابهامی وجود دارد، در ادامه در این باره صحبت خواهیم کرد.

مرحوم آقای خوی این روایت را از وسائل این گونه نقل کرده: «قال سأل اباعبدالله علیه السلام عباد بن میمون و انا حاضر» و بعد فرموده: اضافه «اباعبدالله علیه السلام» در این سند یکی از دو اشتباه صاحب وسائل است و این اضافه در اصل مصدر حدیث نیست, با این که این مطلب اشتباه صاحب وسائل نیست. البته عبارت در وسائل چاپ اسلامیه ج۷, ص۱۴۰ به همین شکلی که ایشان نقل کرده اند به نقل از شیخ طوسی (از طریق صفار) ذکر شده است, ولی در چاپ آل البیت از وسائل (ج۱۰, ص۱۹۷) روایت به این شکل آمده: عن عبدالله بن جندب قال: سأل عباد بن میمون ... و در حاشیه می گوید: فی نسخه زیاده: أباعبدالله(علیه السلام) (هامش المخطوط, و فی التهذیب: سأله)

اشتباه دیگری را هم که آقای خویی به مرحوم صاحب وسائل نسبت می دهد (زیادی عن ابی جمیله در سند) مربوط به چاپ اسلامیه است و در چاپ آل البیت این زیادی در حاشیه با عبارت «فی نسخه زیاده: عن ابی جمیله «هامش المخطوط» آورده شده است.

ص: ۶۸۸

بنابراین متن نسخه وسائل بر طبق متن تهذیب و استبصار است و تنها ایشان نسبت به آنچه در بعضی نسخ بوده احتیاط کرده که شاید کسی آن را با تکلف توجیه کند در حاشیه به آن اشاره کرده است, و الا خودشان این عبارت ها را نپذیرفته لذا در متن نیاورده اند.

به هر حال اضافه «اباعبدالله علیه السلام» به سند درست این است, روایت با لفظ قال سأل عباد بن میمون نقل شده است, این عبارت در دو جای تهذیب نقل شده یکی در کتاب الصوم (به نقل صفار) که نقل کردیم, در اینجا به جای سائل «سأله» دارد, دیگری در کتاب ؟؟؟, در اینجا و در کافی لفظ سند: سأل است, به هر حال عباد بن میمون سؤال کرده اما معلوم نیست از چه کسی سؤال کرده است, در ادامه روایت وارد شده: «فقال عبد الله بن جندب سمعت من رواه عن أبی عبد الله علیه السلام أنه سأله عن رجل جعل علی نفسه نذراً صوماً فحضرته نیه فی زیاره أبی عبد الله علیه السلام قال یخرج و لا یصوم فی الطریق فاذا رجع قضی ذلک»،

در اینجا عبد الله بن جندب روایت مرسلی نقل کرده که «سمعت من رواه،...»، در تهذیب ج۴, ص۳۳۳ به جای «سمعت من رواه» تعبیر «سمعت من زراره» دارد، مرحوم آقای حکیم روایت را مطابق با «سمعت من زراره» نقل می کند، اما در کافی و در تهذیب ج۸, ص۳۰۶, ح۱۱۳۹ «سمعت من رواه» ذکر شده است، در وسائل ج۱۰, ص۱۹۷ روایت را به نقل از تهذیب ج۴ آورده و در ذیل آن به دو نقل دیگر (نقل کافی و نقل تهذیب ج۸) اشاره کرده, در اینجا بر طبق تهذیب ج۴ عبارت: سمعت من زراره است, و در وسائل ج۲۳, ص۳۱۳ روایت را از کافی نقل کرده و عبارت هم مطلق نسخه کافی: «سمعت من رواه» است, پس شیخ حر عاملی متن روایت را در هر جایی که نقل کرده بر طبق همان مصدر اصلی که سند اصلی وسائل از آنجا اخذ شده آورده است, و بر خلاف آنچه مرحوم آقای خویی می فرمایند که در اینجا هم برای صاحب وسائل اشتباهی واقع شده, هیچ اشتباهی از صاحب وسائل سر نزده است. البته عبارت صحیح «سمعت من رواه» است ولی صاحب وسائل اشتباه نکرده بلکه اشتباه از نسخه تهذیب, ج۴, به وسائل منتقل شده است.

به هر حال عباد بن میمون در اینجا سؤال کرده و طبق نقل کتب حدیثی عبدالله بن جندب روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده است, ولی این ابهام وجود دارد که عباد بن میمون از چه کسی سؤال کرده است.

به احتمال قوی و با توجه به طبقه روات به نظر می رسد که در اینجا تصحیفی رخ داده و عبارت صحیح به جای عبدالله بن جندب, عبدالله بن جبله است که در سند قبل واقع شده و مراد از بهذا الاسناد همان سند قبل تا عبدالله بن جبله است و راوی از عبدالله بن جبله و مرجع ضمیر مستتر در «قال سأل عباد بن میمون» هم یحیی بن المبارک است. یحیی بن المبارک می گوید من در جلسه ای که عبادبن میمون از عبدالله بن جبله سؤال کرده حاضر بودم, عبدالله بن جبله هم در پاسخ سؤال وی می گوید که راوی از امام برای من اینطور نقل کرد، مورد سؤال عباد بن میمون «أراد الخروج الی مکه» است، اما روایتی را که ایشان نقل کرده، درباره زیارت الحسین علیه السلام است، خواسته بگوید که چنین روایتی برای ما نقل کرده اند.

سؤال: اگر مرجع ضمیر مستتر در «قال سأل عباد بن میمون» یحیی بن المبارک باشد, چرا قبل از او «بهذا الاسناد عن عبدالله بن جندب (که به عقیده شما مصحّف جبله است) ذکر شده است, ذکر عبدالله بن جبله در اینجا چه وجهی دارد.

پاسخ استاد دام ظله: بعید نیست که این روایت در کتاب عبدالله بن جبله بوده و یحیی بن المبارک عن عبدالله بن جبله در طریق یعقوب بن یزید به کتاب عبدالله بن جبله واقع باشد, این روایت از افزوده های یحیی بن المبارک به کتاب عبدالله بن جبله باشد یحیی بن المبارک این روایت شفاهی از عبدالله بن جبله را هم به کتاب وی افزوده است, لذا در طریق نام عبدالله بن جبله هم ذکر شده است چون طریق, طریق به کتاب عبدالله بن جبله بوده است.

ص: ۶۹۰

سؤال: چرا شما جندب را در این سند مصحّف جبله می دانید و بر عکس جبله را در سند قبلی مصحّف جندب نمی گیرید.

پاسخ استاد دام ظله: یحیی بن المبارک از عبدالله بن جبله نقل می کند نه از عبدالله بن جندب, لذا اگر جبله را تصحیف جندب بدانیم با طبقه و سایر اسانید سازگار نیست, اما اگر جندب تصحیف جبله باشد, اشکالی در کار نیست.

روایت ما در واقع به این سند است: محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن یعقوب بن یزید عن یحیی بن المبارک عن عبدالله بن جبله قال سمعت من رواه عن ابی عبدالله علیه السلام...، و «من زراره» نیز تصحیف است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ضمیمه درس ۳۵۵

(توضیح کلام استاد دام ظله) برای اثبات این که روایت مورد بحث برگرفته از کتاب عبدالله بن جبله است. توجه به این نکته سودمند است که با مراجعه به اسناد یعقوب بن یزید و عبدالله بن جبله در می یابیم که در غالب اسناد یعقوب بن یزید به توسط یحیی بن المبارک از عبدالله بن جبله روایت می کند. (ر.ک. معجم رجال الحدیث ج ۲۰, ص۲۵۴, امالی صدوق, حج ۶۴/۱۲, بصائر الدرجات ص۴۹, ح۳, ص۷۵, ح۶, تفسیر قمی, ج۲, ص۵۰ (ذیل سوره مریم), محاسن ج۱, ص۱۸۶, ح۲۰۱, ج۲, ص۴۸۴, ح۵۲۷, ص۵۷۴, ح۲۴, معانی الاخبار ص۲۱۲, ح۱, ص۲۳۷, ح۱) و نیز ر.ک. کافی ج۶, ص۲۵۵, ح۴ _ با تحریف در سند که در چاپ دار الحدیث از کافی اصلاح شده است و روایت یعقوب بن یزید از عبدالله بن جبله که یحیی بن المبارک بین آنها واسط نشده باشد بسیار اندک است (کافی ج۴, ص۵۳۲, ح۵, ج۵, ص۱۲۴, ح۱۰, علل الشرائع ج۲, ص۳۱۲), لذا بعید نیست که بگوییم یعقوب بن یزید کتاب عبدالله بن جبله را به توسط یحیی بن المبارک نقل می کند. از سوی دیگر اکثریت روایت یحیی بن المبارک هم از عبدالله بن جبله است (معجم الرجال ج۲۰, ص۲۵۳ و ۲۵۴) و ظاهراً او کتاب عبدالله بن جبله را روایت می کرده است.

موضوع بحث:کف_اره – یکشنبه ۹ خرداد ماه کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت حضر، حکم سفر در حال اختیار در صوم های واجب غیر از ماه مبارک رمضان را بررسی می کنند.

بحث در وجه جایز بودن یا نبودن سفر در صوم واجب معین غیر ماه مبارک رمضان بود، روایت اول : علی التحقیق روایت عبد الله بن جبله است که عبارت بعد آن نیز بنابر تحقیق چنین است: «سمعت من رواه عن أبی عبد الله علیه السلام أنه سأله عن رجل جعل علی نفسه نذراً صوماً فحضرته نیه فی زیاره أبی عبد الله علیه السلام، قال یخرج و لا یصوم فی الطریق فاذا رجع قضی ذلک».

در این روایات تحریفاتی رخ داده، یکی از آنها تحریف عبد الله بن جبله به عبد الله بن جندب است، نظیر این تحریف هم در سند دیگری واقع شده است, در تهذیب ج۴, ص۲۳۹, ح۶۹۹ در روایتی عبدالله بن جندب آمده که در استبصار ج۲, ص۱۰۴, ح۳۴۰ جندب تبدیل به جبله شده که همان هم صحیح است چنانچه در جامع الرواه ج۱, ص۴۸۰ تصریح کرده است. در رسم الخط قدیم دو لفظ جبله و جندب شبیه به هم نوشته می شده، یحیی بن مبارک از عبد الله بن جبله نقل می کند نه از عبدالله بن جندب.

مرحوم آقای خوئی به استدلال به این روایت سه اشکال ذکر می کند ؛

یکی این است که موضوع این روایت در خصوص نذر است و نمی توانیم به طور عام استفاده کنیم که در هر صوم واجب معین غیر ماه مبارک رمضان سفر و ترک صوم جایز است، و دوم این است که در سند یحیی بن مبارک هست که او علی المشهور ثقه نیست، و سوم این است که «سمعت من زراره عن أبی عبد الله علیه السلام» اشتباه است و درست «سمعت من رواه عن أبی عبد الله علیه السلام» است که در کافی و یک جای تهذیب اینطور وجود دارد و آن که در جای دیگر تهذیب «من زراره» دارد، اشتباه است. به بعضی از کتب لغت معتبر مراجعه کردم، تعدّی سمع را با «من» ذکر نکرده بودند, بلکه سمعت یا متعدی به نفس و یا متعدی به لام است،(۱) و علاوه، تعبیر «سمعت من زراره عن أبی عبد الله علیه السلام» که بعد از زراره، تعبیری مانند یروی وجود ندارد، نامأنوس و غیر متعارف است، به هر حال اگر شک کنیم که آیا «من رواه» صحیح است یا «من زراره»، روایت غیر معتبر خواهد بود و حکم ارسال قطعی را خواهد داشت. از سوی دیگر حالا راوی را عبد الله بن جندب یا عبد الله بن جبله بگیریم، روات زراره را که بیش از پنجاه سال بررسی کرده ام، هیچکدام از این دو راوی بلا واسطه از زراره روایت نمی کنند, لذا بلا اشکال «من رواه» درست است، مرحوم آقای خوئی اشکال سومی به استدلال دارد، ایشان با اینکه به دلیل وجود یحیی بن مبارک در تفسیر علی بن ابراهیم او را معتبر می داند، (به نظر مختار نیز او ثقه است، به خاطر اینکه شیخ یعقوب بن یزید است و می توان گفت که شیخ ابراهیم بن هاشم نیز هست که او نیز از اجلاء است، شیخوخت اجلاء در صورتی که تضعیفی وارد نشده باشد برای اثبات وثاقت کفایت می کند) ولی در اینجا مرحوم آقای خویی اشکال سوم را این امر ذکر می کنند که یحیی بن مبارک بنابر مشهور ثقه نیست, علت این تعبیر این است که در بسیاری از موارد کلمات مرحوم

آقـای خویی ناظر به مسـتمسک مرحوم آقای حکیم است، مرحوم آقای حکیم به این روایت اسـتدلال کرده و آقای خویی این سه اشـکال را دربـاره کلام مرحوم آقای حکیم ذکر کرده انـد, محصل اشـکال سوم این است که ایشان به مرحوم آقای حکیم می فرمایـد شـما از راه تفسـیر علی بن ابراهیم یحیی بن المبارک را تصـحیح نمی کنیـد و نظر شـما درباره این راوی مطابق نظر مشهور است و بر طبق نظر مشهور این روایت از ناحیه این راوی اشکال سندی دارد.

ص: ۶۹۲

این اشکالات مرحوم آقای خوئی درست است،

بر فرض کسـی سـند را معتـبر بدانـد، نمی تـوانیم از این روایت که در مـورد نـذر است، حکم همه مـوارد واجب معین غیر مـاه مبارک رمضان را استفاده کنیم.

و اشکالی غیر از اشکالات ایشان نیز عرض کنم که

اگر در اثر امتثال متعلق نـذر چیزی که اهم از متعلق نـذر است، از بین برود، نذر نسـبت به این جهت منعقد نیست، اگر شـخص نذر کند که در روز معین روزه بگیرد، باید متعلق نذر منهای نذر رجحان داشـته باشد تا نذر وجوب وفا داشـته باشد، اگر عمل به نـذر منشأ شود که عمل مسـتحبی زیارت سـید الشـهداء علیه السـلام از بین برود، این متعلق از این جهت راجح نیست، لذا به دلیل اینکه اینجا متعلق نـذر راجـح بالفعل نیست وفاء به نـذر از این ناحیه وجوب ندارد, البته در مورد روایت ناذر به این جهت توجه نداشـته, لذا نیت نذر برای او حاصل شده است, به هر حال اگر انسان مسـتحبی را نذر کند که با انجام آن مستحب دیگر از بین برود و ذاتاً مرتبه مسـتحب متعلق نـذر از مسـتحب دیگر کمتر است و نمی توان گفت که شارع امر به عمل به نـذر کرده که با این عمل مستحب اهم از بین می رود, نذر از این ناحیه منعقد نیست،

در باب یمین در برخی روایات وارد شده که اگر کسی قسم خوردی کاری را انجام دهد و بعد دید کاری بهتر از آن است می تواند به یمین خود عمل نکند و کار بهتر را انجام دهند, بسیاری با توجه به اطلاق یمین به نذر این روایات را توسعه داده اند.

ص: ۶۹۳

(توضیح کلام استاد دام ظله): در صحیحه سعید الاعرج این عبارت وارد شده است: قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یحلف عن الیمین فیری ان ترکها افضل و ان لم یترکها خشی ان یأثم, ایترکها قال: اما سمعت قول رسول الله(ص) اذا رأیت خیراً من یمینک فدعها.

(وسائل الشیعه ۲۳: ۲۴۰ / ۲۹۴۷۵, باب ۱۸, از ابواب کتاب الایمان, ح۱, و نیز ر.ک. به سایر روایات باب؛ جامع الاحادیث, ج۲۴, ص۵۶۶, ح۳۶۲۲۳, باب ۱۸ از ابواب کتاب الایمان, ح۱)

خلاصه، این روایت حتی در باب نذر قابل استدلال نیست و نمی توانیم بگوئیم اگر کسی نذر کرد در روز معینی روزه بگیرد، می تواند در آن روز به مسافرت تفریحی برود، مرحوم آقای حکیم از این روایت جواز سفر را در مطلق صوم واجب غیر ماه رمضان نتیجه گرفته و مرحوم آقای خوئی دلالت روایت را درباره جواز سفر در مورد صوم منذور پذیرفته منتها از جهت سند اشکال کرده، اما به نظر ما دلالت روایت در باب نذر نیز درست نیست.

سه روایت دیگر در مسئله هست که مرحوم آقای خوئی یکی از آنها را به دلیل تمام نبودن سند ذکر نکرده، و آن روایت قاسم بن أبی القاسم الصیقل است،

قاسم صیقل توثیق نشده و قرآئن عامه نیز برای توثیق او نیست، آن روایت به دلیل اینکه مضمون آن با دو روایت دیگر یکی است، برای تأیید خوب است، اما متأسفانه جامع الاحادیث یکی از دو روایت دیگر را ذکر نکرده و به آن روایات دیگر نیز اشاره نکرده است.

روایت دوم : «صحیحه علی بن مهزیار، کتبت الیه یعنی الی أبی الحسن علیه السلام»،

علی بن مهزیار به حضرت هادی علیه السلام نامه ای نوشته، «یا سیدی رجل نذر أن یصوم یوماً من الجمعه دائماً ما بقی»،

مراد از جمعه اسبوع و هفته است، در بعضی نسخ که یوم الجمعه هست، اشتباه است و مناسبت نیز ندارد، در نسخ معتبر یوماً من الجمعه ذکر شده است «فوافق ذلک الیوم یوم عید فطر أو أضحی أو أیام التشریق»،

ایام تشریق را به دو گونه می توان معنا کرد ؛ یکی یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی حجه است که در هر جا باشد و لو در منی نباشد، و دیگری روزهایی که ذبائح را در آفتاب قرار می دهند تا خشک شود که مراد روزهای یازدهم تا سیزدهم ذی حجه در منی است و عبارت کنایه از این است که ایام ذبح را در منی درک کرده باشد. این عبارت محتمل الوجهین است، این جهت را باید بعد بحث کنیم که صوم در ایام تشریق به طور کلی ممنوع است یا تنها در منی. «أو سفر أو مرض، هل علیه صوم ذلک الیوم أو قضائه و کیف یصنع یا سیدی؟ فکتب الیه قد وضع الله عنه الصیام فی هذه الایام کلها و یصوم یوماً بدل یوم ان شاء الله».

اگر استدلال به این روایت را صحیح بدانیم، ممکن است بگوئیم این روایت اختصاص به صوم نذر ندارد، وجوب صوم به هر علتی باشد و حتی اگر به اجاره اجیر شده باشد، شارع روزه روزی را که مصادف با سفر می شود، الزام نکرده است، البته ممکن است اجاره را خارج کنیم، به خاطر اینکه مستأجر صوم روز معینی را خواسته، و بسیار بعید است که شارع بر خلاف خواسته مستأجر امر کند که «یصوم یوماً بدل یوم».

روایت سوم : مرحوم آقای خویی از این روایت به موثقه زراره تعبیر می کند اما بهتر بود که صحیحه زراره تعبیر می کرد،

به خاطر اینکه این روایت با مختصر اختلاف در الفاظ با دو طریق نقل شده که یکی از آنها صحیحه است، طریق صحیح این است «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن محبوب عن علی بن رئاب عن زراره عن أبی جعفر علیه السلام»،

ایشان روایت را با این طریق نقل نکرده و به طریق دیگر نقل کرده که به جهت وجود حسن بن علی بن فضال و عبدالله بن بکیر موثقه است, در این طریق سعد بن عبدالله از ابی جعفر نقل می کند. در اسناد سعد بن عبد الله مراد از ابی جعفر احمد بن محمد بن عیسی است، سعد بن عبد الله اشعری است و رئیس اشاعره قم همین ابی جعفر احمد بن محمد بن عیسی است، مراد از ابی جعفر مطلق در روایات سعد بن عبد الله، احمد بن محمد بن عیسی است، البته کنیه احمد بن محمد بن خالد نیز ابی جعفر است و سعد بن عبدالله از او نیز روایت می کند اما ابوجعفر مطلق منصرف به ابن عیسی است که رئیس اشاعره بوده است, به هر حال مراد از ابوجعفر, هر کدام باشد هر دو ثقه هستند و از این ناحیه اشکالی نیست، «قال قلت لابی جعفر علیه السلام ان امی کانت جعلت علیها نذراً ان رد الله علیها بعض ولدها من شی ء کانت تخاف علیه أن تصوم ذلک الیوم الذی یقدم فیه ما بقیت»،

مادر زراره در نذر خود روزی را در نظر گرفته که آن روز در هر هفته یا در هر ماه مانند دوشنبه اول ماه یا در هر سال قابل تکرار است، «فخرجت معنا مسافره الی مکه فاشکل علینا لمکان النذر أ تصوم أو تفطر؟ فقال لا تصوم قد وضع الله عنها حقه و تصوم هی ما جعلت علی نفسها»،

ص: ۶۹۶

دیـدم بعضـی از محـدثین سـابق که بر این روایت حاشـیه زده و من حواشـی وی را اسـتنساخ کرده بودم، متوجه معنای «تصوم» نشـده بودنـد، بـا اینکه معنـای نسـبتاً روشـنی دارد و مرحوم آقای خوئی نیز معنا روشن را ذکر کرده، حضـرت می فرماینـد حق تعـالی حق خود را که فرض الله است ساقـط کرده، و بالاولویه آنچه که آن زن بر خود قرار داده، ساقط است، مفاد این عبارت اسـتفهام انکاری است، حضـرت می فرماینـد وقتی که در ماه مبارک رمضان که فرض الله است، روزه در سـفر ساقط می شود، آنچه که آن زن به وسـیله نـذر بر خود قرار داده، بالاولویه ساقط است، بعـد اینجا سؤالی می کنـد که سؤال خوبی است، سؤال این است که آیا لزوم عمل به این نـذر به کلی ساقط است و در نتیجه نـذر دیگر از اثر می افتـد یا نذر انحلالی است و به منزله نـذرهای متعدد است و اگر عمل به نذر در یک از روزها ترک شد، باید بقیه را انجام دهد، حضـرت می فرمایند نذر را بالمره ترک نکند و شاید با خطری که برای خاطر آن نذر کرده بود، مواجه شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – دوشنبه ۱۰ خرداد ماه ۸۹/۰۳/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث در شـرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، در بحث شـرطیت حضـر، سـفر در حـال اختیـار در صوم های واجب غیر از ماه مبارک رمضان را مورد بررسی قرار می دهند.

روایت زراره که مرحوم آقای خوئی موثقه زراره تعبیر می کنـد، سه طریق دارد ؛ دو طریق در تهذیب و اسـتبصار است و طریق دیگر در کـافی است و در تهـذیب و اسـتبصار نیست، این روایت طریق موثق و طریق صـحیح دارد، مرحوم آقـای خوئی اشـاره کرده که غیر از موثقه زراره که متن آن را نقل کرده، با اختلاف تعبیری با سـند دیگری در کتاب النـذر ذکر شده، اما مناسـب این بود که همان را نقل می کرد که در کتاب النذر است و سـند صـحیح دارد، به نذر می رسد که تسامحی شده است. تسامح دیگر از مرحوم شـیخ حر است که به تبع ایشان برای مرحوم آقای خوئی نیز تسامـح فی الجمله ای می شود، و آن این است که این روایت زراره را به سـند موثق کافی و تهذیب و استبصار نقل می کنند منتها از نظر تفاوت در سند آن در اول سند اختلافی هست، کافی از محمـد بن یحیی، و تهـذیب و اسـتبصار از سعد بن عبـد الله نقل کرده و بقیه سـند و لو اختلاف تعبیر دارند اما روات آن با تهـذیب و اسـتبصار یکی است، تهـذیب و اسـتبصار اینگونه نقل می کنـد که «سـعد بن عبـد الله عن أبی جعفر عن الحسن بن علی بن فضال عن عبـد الله بن بکیر عن زراره»، و مرحوم کلینی اینگونه نقل می کنـد که «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمـد عن ابن فضال»، در محمـد بن یحیی و سـعد بن عبـد الله که در اول سـند است، اختلاف دارند، اما احمد بن محمد با أبی جعفر یکی است، شـیخ محمـد بن یحیی و سـعد بن عبـد الله، احمد بن محمد بن عیسـی است و علی وجه الاطلاق که ذکر می شود، مراد احمد بن محمد بن عیسی است که کنیه او أبی جعفر است، و ابن فضال تلخیص حسن بن علی بن فضال است و یکی است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : به خاطر حسن بن علی بن فضال و عبد الله بن بکیر که فطحی هستند، موثقه تعبیر شده، حالا می

گویند که حسن بن علی بن فضال در آخر عمر و در حال احتضار برگشته، اما میزان آخر عمر نیست.

این یکی است که در وسائل در کتاب الصوم در جلد دهم نقل کرده است. مرحوم کلینی در کتاب النذر و وسائل نیز در کتاب النذر این روایت را نقل کرده اند که سند آن اینگونه است «علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن زراره»، این سند صحیح است، اشکالی در نقل مرحوم کلینی هست که معلوم نیست مربوط به مرحوم کلینی باشد و شاید از محمد بن یحیی باشد، در روایت موثقی که مرحوم کلینی و تهذیب و استبصار نقل کرده اند، عبارت وسائل اینگونه است «و رواه الکلینی عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن فضال نحوه»، یعنی بقیه سند نیز که «عن عبد الله بن بکیر عن زراره عن أبی جعفر» است، مانند آن است، تا آنجا را ذکر کرده که با این تعبیرات اختلاف تعبیر هست، اما این سهوی از مرحوم شیخ حر است و شاید اول آن سهوی نیز از محمد بن یحیی واقع شده باشد، و آن این است که نقل مرحوم کلینی که عین همین روایت است، «عن أبی جعفر» نیست و «سألت أبا عبد الله علیه السلام» است، ایشان اشاره نکرده اما از این عبارت ایشان که می فرماید «و رواه الکلینی نحوه» معلوم می شود که ایشان می خواهد بگوید که مرحوم کلینی نیز همین «عن أبی جعفر» را نقل کرده، همه نسخی که مربوط به مرحوم کلینی است، «سألت أبا عبد الله علیه السلام» دارد، اما احتمال قوی هست که «أبا عبد الله» که محمد بن یحیی نقل کرده، سهوی باشد، به خاطر اینکه روایت صحیحی که مرحوم کلینی نقل کرده، «عن أبی جعفر علیه السلام» است، در تهذیب و استبصار نیز که از سعد بن عبد الله نقل می کند، «عن أبی جعفر علیه السلام» است، مقداری نیز اعتبار مساعد است که زراره در زمان حضرت باقر علیه السلام سن معتنا بهی داشته، حالا می خواهد با مادر خود به مکه برود، اینطور نیست که مانده اند و مادر زراره با کهولت سن در زمان حضرت صادق علیه السلام با سختی بسیار سفر به مکه در آن دوران به مکه رفته باشند، این نیز تأیید می کند، احتمال قوی هست که روایت «عن أبی جعفر» باشد.

حالاـ هر دو روایت را می خوانم، تفاوت جزئی در الفاظ آنها وجود دارد، روایت موثق اینطور است : «قال قلت لابی جعفر علیه السلام ان امی کانت جعلت علیها نذراً ان الله رد علیها بعض ولدها من شی ء کانت تخاف علیه، أن تصوم ذلک الیوم الذی یقدم فیه ما بقیت، فخرجت معنا مسافره الی مکه» این مادر زراره می گوید فخرجا معنا مسافره الی مکه، «فاشکل علینا لمکان النذر تصوم أو تفطر؟ فقال لا تصوم قد وضع الله عنها حقه و تصوم هی ما جعلت علی نفسها؟ قلت فما تری اذا هی رجعت الی المنزل أ تقضیه؟ قال لاـ قلت فترک ذلک؟»، آیا به منزله واحدی است و دیگر لازم نیست در زمان های دیگر که در حضر هست، روزه نذری خود را بگیرد و به کلی متروک حساب شود؟ «قال لا، لانی أخاف أن تری فی الذی نذرت فیه ما تکره».

و روایت صحیحه که در کتاب النذر وسائل است، این است : «و عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن زراره»، تعجب این است که در جامع الاحادیث روایت را نقل کرده و اشاره نکرده که دیگر در کجا هست، «قال ان امی کانت جعلت علیها نذراً نذرت لله فی بعض ولدها فی شی ء کانت تخاف علیه، أن تصوم ذلک الیوم الذی یقدم فیه علیها، فخرجت معنا الی مکه فاشکل علینا صیامها فی السفر فلم ندر نصوم أو نفطر، فسألت أبا جعفر علیه السلام عن ذلک فقال لا تصوموا فی السفر ان الله قد وضع عنها حقه فی السفر و تصوم هی ما جعلت علی نفسها؟ فقلت له فماذا ان قدمت ان ترکت ذلک»، ظاهراً اینجا سقطی هست که در آن نقل موثق آن سقط را ندارد، «ان ترکت» ادامه چیز دیگری است، از این نظر آن موثق کامل تر است، محدثین به این تصریح کرده اند، «قال لا، انی أخاف أن تری فی ولدها الذی نذرت فیه بعض ما تکره».

به این روایت برای این استدلال شده که در نذر و غیر نذر در صوم های واجب برای شخص در سفر تکلیفی نیست و وجوب آن نسبت به نذر وجوب مشروط است و شرط آن حضر است و در سفر لزومی ندارد، مرحوم آقای خوئی این را اینطور معنا کرده و استظهار کرده، منتها درباره مانند اجاره فرموده که آنها جدا است اما در واجبات دیگر الهی واجب نیست روزه بگیرد.

باید ببینیم سؤال درباره چیست، زراره سؤال می کند که «فاشکل علینا صیامها فی السفر فلم ندر نصوم أو نفطر»، از این عبارت استفاده می شود که مراد صوم یا افطار در سفر است و برای صوم مراد قصد اقامه نیست تا از عنوان سفر خارج شود، و حضرت می فرمایند «ان الله قد وضع عنها حقه فی السفر»، آیا این به این معنا است که اگر نذر کند که اگر زمانی در مسافرت نیز بود، در مسافرت قصد اقامه کند و روزه بگیرد یا اگر در مسافرت بود و متوجه شد، به وطن برگردد و روزه بگیرد؟ معنای «ان الله قد وضع عنها حقه فی السفر» این است که شارع می گوید اگر در سفر بودید، چنین تکلیفی به شما متوجه نیست که قصد اقامه کنید یا برگردید و لو اینطور نذر کرده باشید، به خاطر اینکه شارع در ماه مبارک رمضان نفرموده که به وطن برگردید و روزه بگیرید، اینجا می خواهد بفرماید لازم نیست، اگر نذر نیز کرده باشید که در سفر نیز باشید، قصد اقامه کنید و روزه بگیرید یا به وطن برگردید و روزه بگیرید، می خواهد بفرماید این لازم نیست، این مراد نیست، این سؤال و جواب درباره این است که آیا در سفر روزه بگیرد یا نگیرد، حضرت می فرمایند که روزه ماه مبارک رمضان را که لازم نیست بگیرد، این نیز واجب نیست و اصلاً صحیح نیز نیست، درباره این نیست که اگر نذر کسی اینطور باشد که نتیجه آن این باشد که لازم باشد برگردد منتها شارع چنین نذری را امضا نمی کند که بگوید تو نذر کردی اما من قبول ندارم، حین سفر را شارع قبول ندارد، اما این را که بخواهد برگردد و حضراً باشد، شارع رد نکرده و نظر دی به این ندارد، و اینکه گویا حضرت می فرمایند این زن خلافی انجام نداده، و نفرموده اند که قصد اقامه کن و نماز را تمام بخوان، اینجا اگر قرار شود که نذر دلالت نداشته باشد که واجب نیست، قاعدتاً باید حضرت می فرمودند که نیت کن و روزه بگیر، تو نذر کردی و شرط روزه گرفتن نیز این است که در حضر باشد یا در سفر باشد و قصد اقامه کند، از این که حضرت نفرموده اند که روزه بگیر، استفاده می شود که نسبت نذر نیز هر گونه نذر کرده باشد، شرط وجوب آن حضر است و لازم نیست انسان خود را با قصد اقامه یا مراجعه حاضر کند، ممکن است این توهم شود. اما من گمان می کنم که همانطور که از بعضی از روایات استفاده می شود که فقط دلالت وضعی کلام برای اطلاق گیری کافی نیست، گاهی اگر از متکلم بعضی از فروض سؤال شود، می گوید این را من نمی گویم، آن موارد خارج است، مثلاً می گوید «أعجبته جاریه عمته» و بعد نذر کرده که «أن لا یمسها أبداً» و بعد عمه فوت می کند و این جاریه به این شخص بالوراثه منتقل می شود، حضرت می فرمایند که منظور تو از این نذر این بوده که به گناه مبتلا نشوی، کأنه می خواهند بفرمایند که اگر همان وقت از تو می پرسیدند که حتی اگر به ملک تو درآید، می گفتی این را نمی گویم، حضرت می فرمایند اشکالی ندارد و «رزق رزقک الله»، اگر جمود به لفظ شود، می گوید «أن لا یمسها أبدا»، اما باطن شخص منشأ تضیقی می شود، و در روایت دیگری هست که می گوید زنی که در شهر دیگری بوده، از شوهر خود ناراحت می شود و قسم می خورد که نزد شوهر نرود و شوهر برای او نفقه نمی فرستد و زن به مضیقه مالی می افتد، حضرت می فرمایند که اساساً این نذر باطل بوده و اگر نیز صحیح می بود، مراد تو وضعیت عادی بوده و وضعیت مضیقه مالی نبوده است. از اینها استفاده می شود که غیر از آن معنای وضعی لفظ به چیزهای دیگری نیز باید دقت شود، اگر از همین مادر زراره که نذر کرده بود، می پرسیدند که اگر در راه حج این را به یاد می آوردی، به وطن خود برمی گشتی و آنجا روزه بگیری یا در وسط راه که کاروان توقف نمی کند، با آن راه های خطرناک ده روز بمانی که معلوم نیست چه می شود، آن دوره ها را باید در نظر گرفت، او می

گویـد اینها مراد من نبود، لـذا آن فرضـی که با ده روز بمانـد، اگر شـرط آن مانـدن ده روز یا مراجعه به وطن باشد، مورد نذر شخص نیست، اگر در مسافرت روزه گرفتن این صـحیح باشد، آن موقع روزه مشـمول نذر است، سؤال کرده که حالا در سـفر روزه بگیرد، حضـرت فرموده انـد نمی خواهـد روزه بگبرد، اما به این ناظر نیست که اگر نـذر کند که حتی اگر در سـفر بود و متوجه شـد، همانجا قصـد اقامه کنـد و با هر شـرائطی روزه بگیرد یا به وطن برگردم، لذا به نظر می رسد که شارع نمی خواهد بگویـد که من این را امضـا نمی کنم که اگر نیت شـخص واقعـاً اینطـور باشـد که روزه بگیرد و اگر در سـفر بـود و شب بـود، برگردد یا قصد اقامه کند، او نذر کرده که به وطن برگردد یا قصد اقامه کند، این استفاده نمی شود که نذر باطل است و شارع این را امضا نمی کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : روزه گرفتن در حال سفر را شامل است، منتها می گوید آیا در سفر روزه بگیرد یا روزه در سفر ممضی نیست؟ این را شامل نیست که نذر کرده که حتی برگردد یا قصد اقامه کند، اما این را شامل است که شک می کند که آیا در سفر روزه بگیرد یا نگیرد، کلمه سفر در نقل و روایت صحیح است، به آن ناظر نیست که اگر در سفر بودی، آن را حضر نکن، سؤال سائل نیز فقط این است که در سفر روزه بگیرد یا نگیرد، کأنه آن مفروغ عنه بوده و مورد نذر نبوده که برگردد یا قصد اقامه کند.

بنابراین، مسئله نذر که واقع شده، بر طبق قواعد است، در این موارد که اجازه داده اند، از اول یا نذر غیر مشروع بوده که نیت کرده که در سفر روزه بگیرد و این امضا نشده، و یا صورتی که مشروع بوده متعلق نذر نبوده که برگردد یا قصد اقامه کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : از این استفاده می شود که این فروض نیست، ممکن است فرضی باشد که از زمانی که حرکت کرده اند، فاصله زیادی نباشد و بتواند برگردد و در وقت مقرر روزه بگیرد، اما از این اطلاق استفاده نمی شود که اگر در سفر نیز متوجه شد، برگردد و قصد اقامه کند، لذا مورد سؤال نیز اطلاق ندارد و در مورد این است که در سفر روزه بگیرد اما حضرت می فرمایند مشروع نیست.

به نظر می رسد که نمی توانیم بگوئیم که کسی که نذر کرده باشد و واقعاً منذور او این باشد که این عمل صحیح را و لو با تهیه مقدمات آن با قصد اقامه یا مراجعت کردن انجام دهد، معذالک شارع می گوید این را امضا نمی کنم، شارع مقدس در باب نذر در باب حج نذر حرجی را نیز الزام آور دانسته، در اینجا که شارع نفرموده، به خاطر اینکه خود شخص اقدام نکرده، اگر اقدام می کرد، اینجا نیز می گفت، آن زن چنین اقدامی نکرده که اگر در سفر متوجه شدم، قصد اقامه کنم و کاروان را متوقف کنم، در نذر چنین قصدی نکرده، اگر اینطور نذر کرده بود، اهمیت نذر این است که می گوید اگر کسی از خراسان نیت احرام کرده، واجب است به نذر خود عمل کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

موضوع بحث:کف_اره – سه شنبه ۱۱ خرداد ماه ۸۹/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت حضر، ابتدا، بحث سفر در حال اختیار در صوم های واجب غیر از ماه مبارک رمضان را پی می گیرند، و سپس، مسئله ارتکاب مفطرات و جماع برای مسافر غیر صائم را مورد بررسی قرار می دهند.

خلاصه عرایض جلسه گذشته این است که مورد روایات مانند روایت نذر مادر زراره، نذر او این نبوده که اگر در میانه راه متوجه شد که آن روز معهودی است که باید روزه بگیرد، شرایط روزه را که قصد اقامه یا مراجعه به وطن است، انجام دهد، چنین اطلاقی ندارد، آن ممکن است اینگونه اطلاق داشته باشد که اگر متوجه شدم که آن روز موعود است، همان وقت را در سفر روزه بگیرم، اما قصد اقامه یا برگشت به وطن اطلاق نذر این مورد را شامل نیست، اگر اطلاق بگیرد این است که در حال سفر روزه بگیرد، منتها شارع این در حال سفر را امضا نکرده، این یکی است که استفاده نمی شود که جایز باشد که شخص اختیاراً نذر معین خود را ترک کند، و بر فرض استفاده شود، شارع موردی را امضا کرده که اهم در مقابل آن نباشد، فرضاً این اطلاق داشته باشد و گفته باشد که حتی اگر در اثناء متوجه شدم، قصد اقامه کنم یا به وطن برگردم، اما اینطور نیت نذری که چیز مهم تری در معرض فوات باشد، دلیلی بر امضاء شرع نیست که فرموده باشد به این عمل کن، به خاطر اینکه از شرائط انعقاد و نفوذ نذر این است که نذر منشأ نشود که امر مساوی یا اهم از خودش از بین برود، اگر مزاحمتی نباشد، نذر چه واجب و چه مستحب منعقد می شود، و اینجا که روزه مستحب منشأ می شود که حج او از بین برود، اگر نذر او اطلاق نیز داشته باشد، شارع این را واجب الوفاء نمی داند، بنابراین، از این استفاده نمی شود که مادر زراره که نذر کرده بود که مثلاً همیشه روز شنبه را روزه بگیرد، بتواند یک روز شنبه را به مسافرت تفریحی غیر لازم برود، آقایان که خواسته اند این مطلب را استفاده کنند، از این روایات استفاده نمی شود، حق با کلام مرحوم سید است که فرموده جایز نیست، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی می فرمایند اشکالی ندارد، اما متن می فرماید اشکال دارد و اقوی این است که جایز نیست و نظر مختار نیز موافق با متن است.

ص: ۷۰۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بعد از اینکه اشکال داشت، همه اینها اشکال دارد، مورد روایت درباره نذر بود، اگر آن را گفتیم که مراد از اینکه شارع برداشته، این است که در سفر صحیح نیست، در مورد مانند اجاره که هیچ دلیل وجود ندارد، مرحوم آقای خوئی که به این روایات استناد می کند، درباره اجاره دیگر قائل نبود، نظر مختار این است که حتی آن که مرحوم آقای خوئی قائل است، استفاده نمی شود، پس، باید مطابق ادله اولیه عمل شود و در نتیجه، سفر در حال اختیار و بدون مزاحمت جایز نیست.

مسئله ۶ : «یکره للمسافر فی شهر رمضان بل کل من یجوز له الافطار التملی من الطعام و الشراب، و کذا یکره له الجماع فی

النهـار بـل الاـحوط ترکه و ان کـان الاـقوی جوازه». مورد بحث عمـده این است که آیا برای مسافر در روز ماه مبارک رمضان جمـاع جـایز هست یـا نیست، در اینکه سایر مفطرات جایز است حرفی نیست، از قـدیم جماع مورد بحث قرار گرفته، از مرحوم علاـمه و من تـأخر شایـد شبیه به اتفـاق باشـد که جماع را مکروه می داننـد، اما قبل از مرحوم علامه اینگونه نیست، عـده ای از فقهاء گفته اند مکروه است ؛ مرحوم کلینی در کافی روایات را نقل می کند و تعبیر می کند که الفضل این است که احترام ماه مبارک رمضان رعایت شود، ظاهر این تعبیر این است که الزامی نیست، مرحوم صدوق در من لا یحضـر روایات ناهیه از مواقعه را که نقل می کنـد، می فرمایـد این نهی کراهت است، و در مقنع نیز فتوا به کراهت می دهد و می فرماید روایتی نیز به تحریم وارد شـده، مرحـوم ابـن ادریس حکم به کراهت کرده، و از مرحـوم علاـمه به بعـد نیز آن مقـداری که مراجعه کردم، حکم به کراهت کرده انـد. اما در مقابل قائلین به کراهت، مرحوم شـیخ مفیـد در مقنعه حکم به تحریم و عدم جواز کرده، مرحوم شـیخ طوسـی در چهار کتاب خود، تهـذیب و اسـتبصار و نهایه و مبسوط حکم به عدم جواز کرده، و مرحوم ابن براج شاگرد مرحوم شیـخ احتیاط کرده و می گویـد احتیاط در اجتناب است، مرحوم قطب الدین کیذری گفته جماع لا یجوز، مرحوم ابن حمزه به شکل امر تعبیر می کنـد و می گویـد اگر مسافر چیزی خورد، بعـد امساک کند و جماع را ترک کند، این به شـکل امر است و خیلی روشن نیست، منشأ این اختلاف روایات و جمع بین روایات است.

حالا_ روایات را بررسی می کنیم، روایت اول : «صحیحه عمر بن یزید قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یسافر فی شهر رمضان أ له أن یصیب من النساء قال نعم». ممکن است کسی بگوید که مراد جماع نیست و مراد تمتعات دیگر است، اما این خارج کردن فرد ظاهر است. عمر بن یزید که در سند قرار گرفته، سه عمر بن یزید هست ؛ یکی عمر بن یزید بصری که چیزی درباره او نیست. و دوم عمر بن یزید بن ضبیان الصیقل است که او کتاب دارد اما توثیقی درباره او نشده، فقط ابن داود از نجاشی توثیق را نقل کرده، معاصر او مرحوم علامه حلی که ممدوحین را می نوشته، این را ننوشته، و بسیاری از نسخه هائی نیز که من مراجعه کردم و به نسخه های اساتید همین ابن داود، احمد بن طاووس استاد ابن داود می رسید، این توثیق نیست و شاید بعضی اصلاً نسخه قدیمی تر بوده، خیلی احتمال هست اینکه او از مرحوم نجاشی نقل می کند، مرحوم نجاشی، عمر بن یزید بن ضبیان صیقل را که نقل می کند و چند سطری در احوال او می نویسد، گویا بعد از او احمد بن خالد است و آنجا ثقه دارد، به احتمال زیاد به هنگام مطالعه احوال عمر بن یزید بن ضبیان صیقل، چشم به ثقه بعدی پریده و جابجا شده، و ممکن است که در آنجا ثقه بعدی ساقط شده بوده و در حاشیه نوشته شده بوده، و نسخه ای که به دست ابن داود رسیده بوده، اشتباه بوده و جای حاشیه را اشتباه وارد کرده بوده، و یا اینکه ابن داود به اشتباه جای حاشیه را گمان کرده که درباره عمر بن یزید بن ضبیان است، این در موارد بسیاری متعارف است، در عروه جائی بود که مرحوم آقای سید ابو الحسن و عده ای در حمل آن عبارت به مشکل افتاده بودند، مرحوم آقای بروجردی نوشته که دو سقط بوده و سقطها در حاشیه نوشته شده بوده و اینجا هنگامی که ناسخ خواسته ساقط را وارد متن کند، اشتباه کرده و جابجا شده، و دلیل آورده بود که باید اینطور باشد، من نسخه اصلی به خط مرحوم آقای سید محمد کاظم را که نزدم بود و امانت گرفته بودم، دیدم دو جا سقط شده، در دو طرف نوشته شده و اگر کسی متوجه معنا و مراد نباشد، جابجا می کند، یک جا که از اواخر سطر ساقط شده، در طرف راست با فاصله نوشته و جای دیگر را نیز با فاصله نوشته، خلاصه، ثقه کسی ننوشته، همان کتاب احمد بن طاووس که در دست ابن داود بوده، در

دست معاصـر او و مرحوم علامه نیز بوده و استاد هر دو بوده، مرحوم علامه و دیگران ننوشته اند، این عمر بن یزید صیقل توثیقی نـدارد، و ادله عامه ای نیز نـداریم که بتوانیم با آن وثاقت را ثابت کنیم. و شـخص سوم که اطلاق منزل به او است و شخصـیت بسـیار معروف و مهمی است، عمر بن یزیـد بیاع السابری است، ظاهراً مراد لباس های شاپوری است، سـید عبـد الله جزائری می گوید که شاپور اول که با قیصـر روم جنگید و پیروز شد که الان نیز در آثار باستانی حجاری شده هست که قیصر روم اسیر او شـد و به پای او و اسب او افتاده، بعـد که غلبه می کند، الزام می کند که خرج ساخت سد شوشتر را که قرون متمادی نتوانسـته بودنـد آن را درست کننـد، بپردازنـد و حتی خاک آن را از روم بیاورند و آن خاک ها را آوردند و اضافه آمده و تلی شده، و به دلیل اینکه آب کارون آب ممتازی بوده، بسـیاری از رومی ها در همانجا ماندنـد و آنجا اباس های دیبا می بافتنـد که دیبای شوشتری می گوینـد، بیاع السابری فروشـنده لباس های شاپوری است، به دلیل اینکه در زمان او انجام شـده، لذا آن لباس ها را لبـاس هـای شاپوری می گفتنـد، این عمر بن یزیـد بیاع السابری از اجلاء است و آن که معروف و بسـیار مورد عنایت حضـرت بوده، او است، وقتی علی وجه الاطلاق و بدون قید ذکر می شود، همین ثقه مسـلم الوثاقه است، پس، هیچ شـکی در اعتبار این روایت نیست. br((سؤال و پاسخ اسـتاد دام ظله) : عمر بن یزید از شاگردان حضـرت صادق علیه السـلام و حضرت کاظم علیه السلام است.

ص: ۷۰۵

روایت دوم : در تهذیب و استبصار اینطور نقل کرده «أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سهل عن أبیه قال سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجل أتی أهله فی شهر رمضان و هو مسافر، قال لا بأس». این تقریباً قریب به صراحت است، این روایت در قرب الاسناد نیز نقل شده است.

روایت سوم : «عبد الملک بن عتبه الهاشمی قال سألت أبا الحسن یعنی موسی علیه السلام عن الرجل یجامع أهله فی السفر و هو فی شهر رمضان قال لا بأس به». این روایت در اینجا به عنوان روایت دیگر ذکر شده «عبد الملک بن عتبه الهاشمی قال سألت أبا الحسن عن الرجل یجامع أهله فی السفر فی شهر رمضان فقال لا بأس».

روایت چهارم : روایت أبی العباس که همان ابی العباس بقباق است، «عن أبی عبد الله علیه السلام فی الرجل یسافر و معه جاریه فی شهر رمضان، هل یقع علیها؟ قال نعم».

روایت پنجم : «داود بن الحسین قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یسافر فی رمضان و معه جاریه أ یقع علیها؟ قال نعم».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

موضوع بحث:کف_اره – چهارشنبه ۱۲ خرداد ماه ۸۹//۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در شرائط وجوب صوم بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث شرطیت حضر، بحث در مسئله ارتکاب مفطرات و جماع برای مسافر غیر صائم را پی می گیرند.روایات متعددی بر این دلالت دارد که مسافر مانند سایر مفطرات اشکالی ندارد در ماه مبارک رمضان مباشرت حلال کند، منتها به دلیل اینکه در اسناد آنها اشتباهاتی وجود دارد، مختصر توضیحی لازم است. روایت اول : «عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد» بن عیسی «عن محمد بن سهل عن أبیه قال سألت أبا الحسن علیه السلام»، بعضی از نسخ قرب الاسناد نیز همینطور نقل کرده و در بعضی از نسخ آن تعبیری اضافه دارد اما کافی و تهذیبین قرینه بر صحت بعضی نسخ قرب الاسناد و بطلان بعضی دیگر است، در جامع الاحادیث اینطور آمده که «أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن عیسی عن سهل بن الیسع الاشعری عن أبیه»، در اینجا «محمد بن عیسی» واسطه شده، در زمان مرحوم آقای بروجردی قرب الاسناد با چاپ سنگی چاپ شده که این نسخه معتبرتری است، این که اینجا جامع الاحادیث علامت می دهد، نسخه مغلوطی است و چندان معتبر نیست، متن نسخه ای که در زمان مرحوم آقای بروجردی چاپ شده و کاملاً با کافی و تهذیب و استبصار تطبیق می کند، اینگونه است که «أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن سهل بن الیسع الاشعری عن أبیه»، در کافی و تهذیب و استبصار «محمد بن سهل عن أبیه» است و اینجا توضیح داده و گفته «محمد بن سهل بن الیسع الاشعری عن أبیه»، پس، راوی پدر سهل نیست و خود سهل است، پدر محمد که سهل است، راوی است. وثاقت احمد بن محمد بن عیسی روشن است، و به وثاقت سهل بن یسع نیز تصریح شده، در فهرست نجاشی و فهرست مرحوم شیخ وثاقت محمد بن سهل ذکر نشده اما روش سابقین این بوده که اینطور روایات را می پذیرفتند، به نظر مختار نیز این روایت معتبر است، به خاطر اینکه محمد بن سهل کتاب دارد و جماعتی از محدثین کتاب او را نقل کرده اند که یکی از آنها احمد بن محمد بن عیسی

است، بسیار بعید است که اینها کتاب شخص غیر معتبری را که در وثاقت او تردید دارند، نقل کنند و نادری از اشخاص اصالة العداله ای بوده اند، اینکه جماعتی کتاب او را نقل می کنند، برای اعتبار او کافی است.

ص: ۷۰۶

روایت دوم : این نیز صحیحه است «علی بن الحکم عن عبد الملک بن عتبه الهاشمی قال سألت أبا الحسن یعنی موسی علیه السلام»، این را با همین سند تهذیب و استبصار نیز نقل کرده منتها در استبصار عبد الملک بن عتبه را ندارد، روایت نیز روایت واحد است اما در جامع الاحادیث دو روایت حساب کرده، یک روایت را از تهذیب و استبصار نقل می کند و دیگری را از کافی نقل می کند، این عبد الملک بن عتبه ثقه است، اما آیا علی بن حکم از ابا الحسن علیه السلام بلا واسطه یا با واسطه عبد الملک نقل می کند؟ ظاهراً همین درست است که کافی و تهذیب با واسطه عبد الملک نقل کرده اند، این واسطه از استبصار سقط شده، اصلاً علی بن الحکم مستقیم از ابا الحسن علیه السلام روایت نمی کند، طبقه او متأخر است و از اصحاب حضرت جواد علیه السلام است و حضرت کاظم علیه السلام را درک نکرده، اما روایت احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن عبد الملک بن عتبه بسیار زیاد است.

روایت سوم : روایت فضل بن عبد الملک، ابی العباس بقباق که او ثقه است، «حمید بن زیاد» واقفی ثقه است، «عن الحسن بن محمد بن سماعه» واقفی ثقه است، «عن غیر واحد عن أبان بن عثمان»، غیر واحد در مواردی گفته می شود که اشخاص زیادی نقل کرده اند، اینطور موارد به حسب متعارف اطمینان آور است، «عن أبی العباس عن أبی عبد الله علیه السلام»، روایت موثقه است.

روایت چهارم : روایت داود بن الحسین که سند تا داود صحیح است و داود واقفی ثقه است، این روایت موثقه است.

ص: ۷۰۷

در اینجا پنج روایت دال بر جواز را پنج نفر از ثقات ؛ عمر بن یزید و سهل بن یسع و عبد الملک بن عتبه و ابی العباس بقباق و داود بن الحسین نقل کرده اند. در مقابل، دو روایت دیگر هست که از آنها استفاده می شود که مباشرت حلال برای مسافر جایز نیست. روایت اول : «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن ابن سنان قال سألت أبا عبد الله علیه السلام»، ابن سنان که حسن بن محبوب از او نقل می کند، عبد الله بن سنان است و محمد بن سنان نیست، و علاوه، این روایت را من لا یحضر بالصراحه از عبد الله بن سنان روایت کرده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این نیز که از امام صادق علیه السلام نقل می کند، قرینه ظنی هست، گرچه شاید محمد بن سنان اواخر عمر مبارک حضرت صادق علیه السلام را درک کرده باشد اما اگر از امام صادق علیه السلام نقل کند، عبد الله بن سنان است.

«قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یسافر فی شهر رمضان و معه جاریه له فله أن یصیب منها بالنهار؟ فقال سبحان الله أما یعرف هذا حرمه شهر رمضان ان له فی اللیل سبحاً طویلاً، قلت أ لیس له أن یأکل و یشرب و یقصر؟ فقال ان الله تبارک و تعالی رخص للمسافر فی الافطار و التقصیر رحمه و تخفیفاً لموضع التعب و النصب و وعث السفر و لم یرخص له فی مجامعه النساء فی السفر بالنهار فی شهر رمضان و أوجب علیه قضاء الصیام و لم یوجب علیه قضاء تمام الصلاه من سفره، ثم قال و السنه لا تقاس، و انی اذا سافرت فی شهر رمضان ما آکل الا القوت و ما أشرب کل الری». قسمتی از این روایت عبد الله بن سنان به طریق دیگر غیر معتبری اینگونه نقل شده که «قال سألته عن الرجل یأتی جاریته فی شهر رمضان بالنهار فی السفر فقال أما یعرف هذا حق شهر رمضان، ان له فی اللیل سبحاً طویلاً» و روایت دیگری نیست، مرحوم آقای حکیم این را دو روایت حساب کرده است.

ص: ۷۰۸

روایت دوم : روایت محمد بن مسلم «أخبرنی الحسین بن عبید الله عن أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه»، تهذیب نیز از کتاب نوادر الحمکه نقل می کند که قبل از کافی کتاب مشهوری بوده و طرق بسیار زیادی به آن منتهی می شود، اگر کسی احمد بن محمد بن یحیی را ثقه نداند، به دلیل اینکه از کتاب نوادر الحکمه، کتاب محمد بن احمد بن یحیی برداشته شده، این کتاب مشهورات طرق بسیاری دارد، «محمد بن أحمد بن یحیی عن محمد بن الحسین» بن ابی الخطاب، «عن محمد بن أبی العلاء (محمد أبی العلاء) عن محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام»، این که در متن جامع الاحادیث نقل کرده، هر دو اشتباه است و صحیح آن «محمد بن الحسین عن محمد عن العلاء» است، در علل تعیین کرده که مراد از محمد چه کسی است، سند این روایت را علل اینگونه نقل کرده که «أبی رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب عن محمد بن عبد الله بن هلال عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام»، محمد بن أبی العلاء یا محمد أبی العلاء غلط نسخه است، استبصاری که با نسخه مرحوم شیخ مقابله شده، در دست عده ای از محدثین بوده و بعضی کتب نیز در اینجا از روی نسخه مرحوم شیخ نقل کرده اند و محمد عن العلاء دارد، و روایت علل نیز محمد را تعیین کرده که محمد بن عبد الله بن هلال عن العلاء بن رزین، آن نیز قرینه بر این مطلب است. مرحوم آقای حکیم در مورد این روایت صحیحه تعبیر می کند، ایشان فرصت مراجعه نداشته و به تبع مرحوم علامه و مختلف و مدارک و جواهر فرموده که صحیحه تعبیر کرده اند، اما این اشتباه است، محمد بن عبد الله بن هلال در کتب توثیق نشده، الان به خاطر ندارم که کتاب دارد یا ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر کتاب داشته باشد، محمد بن حسین بن ابی الخطاب کتاب او را روایت می کند، اما آقایان دیگر که چنین مشیی

ندارنـد، نبایـد صـحیحه تعبیر کننـد و بایـد خبر تعبیر کننـد، حالاـ به نظر مختار به دلیل اینکه محمـد بن حسین بن ابی الخطاب روایت می کند، روایت معتبر است.

«قال اذا سافر الرجل فی شهر رمضان فلا یقرب النساء بالنهار فی رمضان فان ذلک محرم علیه». این دو روایت با آن پنج روایت معارض است.

مرحوم شیخ بین این روایات معارض جمع هائی ذکر کرده، یکی از آنها این است که هیچکدام از پنج روایتی که ذکر کردیم، قیـد نهـار نـدارد و از اصـل مباشـرت سؤال کرده و دو روایتی که نهی کرده، قیـد نهـار دارد. این سؤال مطرح می شود که مگر برای اجلائی ماننـد عمر بن یزید و عبد الملك بن عتبه جای شـبهه بوده که شب جایز است، به تصـریح آیه شـریفه در وطن نیز شب جایز است، لـذا سؤال روات از همان است که در حضـر حرام است که مباشـرت در روز است، بسـیاری این اشـکال را در مورد توجیه مرحوم شیخ ذکر کرده اند.

البته در مورد توجیه مرحوم شیخ احتمالی به نظر می رسـد، و آن این است که در نزهه الناظر مرحوم مهـذب الـدین نیلی که از روی اشتباه آن را به

مرحوم یحیی بن سـعید نسبت داده اند، می گوید شخصی که می خواهد مسافرت کند، در شب قبل از سفر یا قبل از باز گشت به وطن مباشـرت کراهت دارد، احتمال هست که این نهی به خاطر سـختی سفر است که در آن دوران بوده است که باید تهیئه قوا می شده، به هر حال، خصوصـیتی در مسافر هست که در حاضـر نیست، به این جهت ممکن است این سؤال برای اینها پیش آمـده باشـد که فی الجمله نهیی هست و فرقی بین مسـافر و غیر مسـافر هست، حالا آیا در اینجا جایز هست یا نیست؟ وجه دوم مرحوم شیخ این است که ایشان بعضی از پنج روایت را به جاهل حمل کرده، به خاطر اینکه در بعضی از این پنج روایت سؤال از این است که آیـا جـایز هست یـا نیست، اینهـا را نمی توان به جاهـل حمـل کرد، امـا بعضـی دیگر سؤال از این است که این مباشـرت کرده، این کأنه سؤال از کفاره است. ولی انصاف این است که جمعی که مشـهور بیان کرده انـد، ارجـح از این جمع است، به خـاطر اینکه حمـل روایـات به خصوص شب اخراج فرد ظـاهر است، یـک روایت است که می گویـد «وقع علی أهله» است، روایـات دیگر تعبیری اینگونه دارد که «أ له أن یصـیب» که سؤال از جواز است، روایـات دیگر را مرحوم پـذیرفته که از اینهـا را نمی توان از این تصـحیح کرد، اگر یـک روایت را از این راه تصـحیح کردیم، روایـات دیگر قابل تصـحیح نیست، در جمع بین این روایات، حمل به کراهت شدیـد اشـکالی نـدارد، در بسیاری از موارد تعبیر محرم در مورد کراهت شدیـد به کار رفته، لحن اینکه حرمت ماه مبارک رمضان را رعایت نمی کنـد، با همین کراهت شدیـد متناسب است، مراد از رخصت نیز این است که محـذور معتنـا بهی در آن نیست، تعبیر ترخیص در مواردی به کـار می رود که کراهت شدیـد نداشته باشـد، مراد از ترخیص نـدادن ایـن است که نهیی شـده باشـد، به جوازی که نزدیـک به حرام نباشـد، ترخیص گفته می شـود، لـذا در مـورد جوازی که نزدیک به حرام باشـد، می توان نفی ترخیص کرد. بنابراین، همانطور که مشـهور قائل هسـتند که جماع جایز است، از لحن روایت اسـتفاده می شود که مفطرات دیگر ماننـد اکـل و شـرب نیز جـایز است و حرام نیست منتهـا معلوم نیست که در

مورد آنها استفاده کراهت شود و دلیل معتبری برای کراهت نداریم، حضرت می فرمایند امساک می کنم و زیاد آب نمی خورم، این مانند امساک در روزه های مستحبی است، اگر انسان روزه مستحبی نگیرد و امساک نکند، عمل مکروه انجام نداده، مطلوبیت ترک دلیل بر حزازت نیست، این بحث تمام است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹